

المقدمات الخمس والعشرون

في إثبات وجود الله وحدانيته وتشرع من أن يكون سما أو قواه في جسم

دلالة الحائرين

تأليف

أبي عمران موسى بن ميمون

الفيلسوف الإسرائيلي القرطبي

المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ

وشرح تلك المقدمات

للحكيم البارع الرئيس أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد النبريزي

من رجال منتصف القرن السابع الهجري

صحح الكتاب وقدم له

محمد زاهد الكوثري

وكيل الشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقا

عق عنه

١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

المكتبة الأزهرية للتراث

درب الأشراف خلف الجامع الأزهر الشريف

٣٩٣٠٨٤٧ ن



المقدمات الخمس والعشرون

في إثبات وجود الله وحدانيته وتنزهه عن أن يكون جنسا أو قوة في جسم

دلالة الحجج

تأليف

أبي عمران موسى بن ميمون

الفيلسوف الإسرائيلي القرطبي

المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ

وشرح تلك المقدمات

للحكيم البارع الرئيس أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد النبريزي

من رجال منتصف القرن السابع الهجري

صحح الكتاب وقدم له

محمد زاهد الدين

وكيل الشيعة الإسلامية في الخلافة

عق عنه

١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

المكتبة الأزهرية للنشر

٩ درت الأستاذ خلف الجامع الأزهر الشريف

٣٩٣٠٨٤٧ ن

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين ، وخاصة على فخر رسل الله سيد الأولين والآخرين ، سيدنا محمد وآله وصحبه السادة القادة الطيبين الطاهرين . والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

قبل التحدث عن موسى بن ميمون الفيلسوف الإبراهيمي وكتابه (دلالة الحارثين) أريد أن أشير إشارة عارة هنا إلى رجال من اليهود عرفوا في مطاوي التاريخ الإسلامي بما أناروا على طول التاريخ في البلاد الإسلامية من أحداث يجب استذكارها ، لما في ذلك من عبر تدعو إلى اليقظة والتبصر . فمن هؤلاء عبد الله بن سبأ المعروف بابن السوداء اليمني ، كان يتعمد في أذيله في سبيل الركض وراء إثارة فتن بين الصحابة رضي الله عنهم متنقلا بين اليمن والحجاز ، والبصرة والكوفة ، ومصر والشام ، للفساد وتعكير الصفاء بين المسلمين في عهد عثمان وعلى رضي الله عنهما أيام كان المسلمون ماخضروا أساليب الماكرين ، وطرق فتن الفاتنين ، من قوم بهت أهل غدر وكذب وفجور على ما في صحيح البخاري وغيره ، ونتائج تلك الدتن ماثلة أمام كل باحث ، مدونة في كتب ثقات المؤرخين ، من علماء هذه الأمة من أمثال ابن أبي خيثمة وابن جرير وابن عساکر وابن السمعاني وابن الجوزي وابن الأثير وابن كثير والمقريزي وغيرهم فضلا عما هو مدون في كتب التحل المؤلفة على توالي القرون ، رغم محاولة بعض المفسطين من أبناء اليوم إنكار وجود شخص يقال له عبد الله بن سبأ فضلا عن أن يكون

أحدث تلك الأحداث ، ضاربا أقوال هؤلاء القادة السادة عرض الحائط ، فيما
يس بنى العمومة -- والعرق دساس -- وشأن هذا الصنف من الكتاب شأن
من ينفي صلة اسماعيل عليه السلام بمكة ، وشأن من ينكر وجود شخص يقال له
عيسى بن مريم عليهما السلام في محاولة إنكار الشجس في رابعة النهار . وسيف
ابن عمر التميمي الذي ساق ابن جرير أنباء ابن سبأ بطريقه ضعفه أناس إلا أنه
ممن توفي في عهد الرشيد ، فيكون من أقدم من ألف في التاريخ في الإسلام ، فإذا
افرد بخبر يناقض رواية الآخرين في التاريخ أثر فيه تضعيف المضعفين فتتوقف
في روايته باحثين عما يمكن أن يكون له في تلك الرواية من غرض خاص ، كما فعلنا
في أخباره عن حروب الردة التي ربما يكون انفراده فيها بما يخالف رواية الآخرين
ناشئا من عطفه على بنى أعمامه ؛ بنى تميم الذين سئل عليهم خالد بن الوليد
السيف ، وايس في أنبائه عن ابن سبأ مثل هذه التهمة ، ولا هو افرد فيها بما
هو يناقض رواية الآخرين فيها ، والفتنة كانت قائمة في ذلك العهد فلا بد لها من
مدبر ، وقد ذكره من ذكره من غير أن يتهمه أحد من مؤرخي الإسلام في عصره
وبعد عصره بالكذب في هذا الخبر خاصة ، بل تابعه من بعده بتسجيل خبره
من غير إنكار ، وقد انكشف السر عن اثنين ابن سبأ في عهد علي بن أبي طالب
كرم الله وجهه ولم ينفرد بأنباء تلك الاثنين في عهده كرم الله وجهه . واثنين الهمدين
متواصلة فإذا يكون وجه استبعاد أن يكون هو مدبر الاثنين في عهد عثمان رضي الله
عنه أيضاً ؟ فتنته في العهد اللاحق إكالة لفتنه في العهد السابق ، والشئ من
معدنه لا يستغرب ، ومسمى قومه في الاثنين طول التاريخ حقيقة مدعومة لا يتجاهلها
إلا من هو ضالع معهم في آخر الزمن ، وقد عرفهم الناس في كل دور ، بأنهم أهل
مكر وغدر — كما سبق — فاستبعاد سمي ابن سبأ في الفتنة في عهد عثمان
بعد اعتراف مثل جولد زيهر اليهودي بذلك يكون محزبا لليهود فوق اليهود

أنفسهم ، وسيف بن عمر من رجال جامع الترمذى ، فلا يستغنى عن أنبائه كما لا يستغنى عن أنباء الواقدى حينما لا تكون التهمة قائمة .

وابن سبأ هذا هو الذى ابتدع عقيدة الرجمة بعد الموت فى الدنيا لعل كرم الله وجهه ولنبيه من الأئمة والقول بتناسخ الأرواح وتقمصها فى الأجساد — كما هو المتوارث فى تلمود اليهود — وكان يزعم أن علياً لم يقتل ، وأنه خي ، وأن فيه الجزء الإلهى ، وأنه هو الذى يجيئ فى السحاب ، وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ، ومن ابن سبأ هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة ، وعنه أخذوا القول بحلول الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على كرم الله وجهه كما فى خطط المقرئى (٤-١٨٢) . وهو مذهب ملاحدة الإسماعيلية العبيديين — حكاه مصر قبل الأيوبيين — وإدعائهم النسب الفاطمى بعد اعتراف من اعترف منهم بأن انتهاء عبادة الله ليس بولادى استقرارى بل بالاستبداد مجلبة لهزه الهازئين ، فادعواهم النسب الزكى إلا إفك وزور عند أمثال ابن رزام والباقلانى وعبد القاهر البغدادى وابن السمعانى وأبى الحسين القدورى وأبى حامد الإسفرائينى وابن الأكفانى وأبى الطيب الطبرى وأبى عبد الله الصيمرى والمرضى والرضى وابن الأزرقي وابن الجوزى وسبطه وابن تيمية وابن القيم والذهبي وابن حجر والشمس السخاوى والشمس بن طولون وغيرهم . واستبعاد ابن الأثير استسكار نسبهم وهم مجرد ، وله أوهام معدودة ، وابن خلدون منحرف عن أهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم فيشرح صدره لهزه تلك الخمازى إلى الذين ينتمون إلى فاطمة عليها السلام كما يقول ابن حجر وغيره ، ولكن هذا اتهام فظيع ولعل هذا من أغلاطه المعروفة بدون أن يحمل بين ضلوعه مثل هذا الحقد السكين ، ويرمى المقرئى بالأنحياز إليهم لظنه أنه منحدر النسب منهم كما ذكره السخاوى فى ترجمته ، ولا مانع من أن يكون هؤلاء الثلاثة غلطوا فى الرأى وكم لهم من أغلاط ليس هذا موضع شرحها ، ولا يتصور أن يكون

حمير أهل العلم غلطوا وأصيب هذا الشاذ أو ذاك الشاذ . قال أبو شامة الحافظ :
 في أنهار الروضتين ، في أخبار الدونتين : « ولم يكونوا غاطمين ، وإنما كانوا ينسبون
 إلى عبيد - وكان اسمه سعيداً - وكان يهودياً حداثاً بسلمية » - بجمهص في الشام -
 وقال ابن كثير في البداية والنهاية (١٢ - ٢٦٧) : « وكان أول من ملك منهم
 المسمى وكان من سلمية حداثاً ، وكان يهودياً فدخل بلاد المغرب ، وتسمى بعبيد الله
 وأدعى أنه شريف علوي فاطمي ، وقال عن نفسه إنه المهدي » . وعن فقيه
 العبيديين يعقوب بن كلس يقول ابن عساكر في تاريخ دمشق : « كان يهودياً من
 أهل بغداد ، خبيثاً ذامراً ، وله حيل ودهاء ، وفيه فطنة وذكاء » - إلى أن ذكر
 كيف أسلم طوعاً في الزكاة - وعن فقيهم الآخر النعمان القيرواني يقول الذهبي
 في تاريخ الإسلام الكبير : « وتصانيفه تدل على زندقته وإنسلاخه من الدين ،
 أو أنه منافق نافق القوم ، كما ورد أن مغربياً جاء إليه فقال : قد عزم الخدام على
 الدخول في الدعوة - يعني دعوة ملاحدة الإسماعيلية - فقال ما يحملك على ذلك ؟
 قال : الذي حمل سيدنا . قال : يا ولدي ! نحن أدخلنا في هواهم حلواهم ، فأنت
 لماذا تدخل ؟ » . وفي المبرر للحافظ الذهبي وشذرات الذهب لابن العماد
 (٣ - ٤٧) : « النعمان بن محمد بن منصور القيرواني القاضي أبو حنيفة الشيعي
 ظاهراً ، الزنديق باطنياً ، قاضى قضاة الدولة العبيدية ، صنف كتاب ابتداء الدعوة
 وكتايا في فقه الشيعة وكتباً كثيرة تدل على إنسلاخه من الدين ، يبدل فيها معنى
 القرآن ويحرفها مات بمصر (سنة ٣٦٣ هـ) في رجب ، وولى بعده ابنه » . وقال
 ابن كثير في تاريخه (١١ - ٢٨٤) : « وقد سلم المعز - باني القاهرة - أبا بكر
 النابلسي العابد المشهور ليهودى ليسلخه فحمل يسلمخه وهو يقرأ القرآن
 قال اليهودى : فأخذتني رقة عليه ، فلما بلغت تلقاه قلبه طمئنته بالسكين فمات ،
 رحمه الله فكان يقال له الشهيد ، وإليه ينسب بنو الشهيد من أهل نابلس إلى
 اليوم ، ولم تزل فيهم بقايا خير » .

فيعلم من ذلك أن سدا دولة العبيديين ولحقها ، اليهودية نسبا ونحلة ، ولحق بهم في أواخر أيامهم موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي فلقى منهم كل تكريم لكن لم تطل أيام هنائه بهم حيث انطوت صحيفتهم على يد بطل الإسلام صلاح الدين الأيوبي رحمه الله . بيد أن موسى بن ميمون تمكن من الاحتفاظ بمنزله في عهد صلاح الدين وأبنائه بفضل القاضي الفاضل وتقديره لحذقه في الطب حتى حماه ممن حاول التمهيد للفتك به بادعاء « أنه كان أسلم بالأندلس ثم تهود بمصر » ، قائلا له : « ما صح إسلامه هناك لأنه كان مكروها » وقال ابن كثير في تاريخه (١٢ - ٢٦٧) : « كانوا من أغنى الخلفاء وأجبرهم وأظلمهم ، وأنجس الملوك سيرة وأخبثهم سريرة » . وقد ألف أبو شامة الحافظ فيهم كتابه (كشف ما كان عليه بنو عبيد من الكفر والكذب والمكر والكيد) كما ألف قبله القاضي أبو بكر الباقلاني (كشف الأسرار وهتك الأستار) في الرد على كتاب (البلاغ الأعظم والناموس الأكبر) لبعض قضاة العبيديين بمصر ، وكان الباقلاني يقول عنهم : « هم قوم يظهرون الرفض ، ويبطنون الكفر المحض » ، والذين ينهون بهم من غير نظر إلى الحقائق هم الذين يسعون في إحياء ذكرى أمثال المتنبي وأبي العلاء كأنهم يرمون بذلك إلى التنويه بالإلحاد والملحدين ، والله في خلقه شؤون .

ومن اليهود الذين لهم فن في التاريخ أبو عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني المعاصر للمنصور العباسي ، وإليه تنسب طائفة الميسوية من اليهود . كان يقول : إن محمداً صلى الله عليه وسلم نبي مرسل لكن إلى العرب خاصة ، وكان يريد بذلك إفساد ما بين العرب وغيرهم ليحدث عرى الإخاء الإسلامي بين المسلمين ويقضي على الإسلام ، مع أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كافة الناس بشيراً ونذيراً بنص القرآن الحكيم ، والله سبحانه يقول : « إنما أنؤمنون إخوة »

و « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، وفي الحديث الشريف « إن ربكم واحد وأبائكم واحد فلا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » ، وفي صحيح البخارى بسنده إلى عمر رضى الله عنه أنه قال : « أبو بكر سيدنا أعتق سيدنا - يعنى بلالاً » وبعد قول الله وقول رسول الله وقول مثل عمر رضى الله عنه لا ينخدع بمكر ذلك اليهودى إلا من انطمست بصيرته ، وتاه فى مهامه الجاهلية الأولى . فنسأل الله الصون .

ولكثير من اليهود فى البلاد الإسلامية براعة فى الطب والفلسفة ، ولثلاثة منهم أعمال خاصة تهم المشتغلين بشؤون الإسلام فنلفت إليهم الأنظار ، وهم ابن ملكا ، وموسى بن ميمون ، وابن كونه : فالأخير هو عز الدولة سعد بن منصور البغدادى المتوفى سنة ٦٨٣ هـ ، ملحد صريح ألف (تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث) تعرض فيه للنسبة محاولاً أن يقضى على الأديان الثلاثة ، قائلاً : (على وعلى أعدائى) لكن قضى على نفسه من غير أن يقضى على الأديان ، حيث ناز الناس عليه ببغداد وهموا بقتله إلا أنه وجد من يهربه فى صندوق إلى الحلة فأقام عند ابنه هناك أياماً ثم أدركه الموت جامعاً بين الخسرانين كما يعلم مما ذكره المؤرخ الكبير عبد الرزاق القوطى فى (ص ٤٤١) من كتابه « الحوادث الجامعة فى المائة السابعة » .

ومن صريدى هذا الملحد فى آخر الزمن جميل الزهاوى - سبحانه من يخرج الميت من الحى - وكان يفتخر بكتاب لابن كونه محفوظ عنده ، وكذا الرصافى المعروف . وقد رد على كتاب ابن كونه ، الإمام الاصولى الفقيه النظار مظفر الدين أحمد بن على بن تغلب الساعاى البغدادى المتوفى سنة ٦٩٤ هـ بكتاب سماه (الدر المنضود فى الرد على فيلسوف اليهود) ، ولابن كونه عدة مؤلفات فى

المنطق والفلسفة ، منها شرح النواحيات للشهاب السهروردي المقتول .
وأما ابن ملكا فهو مؤلف (المعتبر) و (التعبير) أبو البركات هبة الله بن ملكا
البغدادي المتوفى سنة ٤٥٧ هـ عن ثلاث وتسعين سنة - ولا « على » في نسبه -
قضى معظم حياته وهو متظاهر يهوديته إلى أن قال فيه أبو القاسم علي بن أفلح
العيسى الشاعر :

لنا طبيب يهودي حماقة إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتبه والكلب أعلى منه منزلة كأنه بعد لم يخرج من التيه
وكان يتمثل بها أبو الحسن بن التلعيند الطيب النصراني المنافس له ، وفيهما
يقول البديع الأسطرابي :

أبو الحسن الطيب ومقتفيه أبو البركات في طرفي قبض
فهذا بالتواضع في التريا وهذا بالتكبر في الخفيض
ولما سمع ابن ملكا قول ابن أفلح فيه علم أنه لا ينال تبجيلا بالعمة التي
أغدقها عليه الملك السلجوقي إلا بالإسلام فأسلم في الظاهر ، والله أعلم بما في قلبه ،
وفي سبب إسلامه روايات ؛ قال الظهير البيهقي : لما أخذ ابن ملكا في مصاف
المسترشد بالله والسلطان مسعود (يعني سنة ٥٢٩ هـ) وقرب حينه أسلم في الحال
وكان من قبل يهوديا فنجوا من القتل ، وحسن إسلامه . وفي رواية الصفدي : أن
ابن ملكا دخل على الخليفة المستنجد فقام الحاضرون سوى قاضي القضاة ، فانه
لم يرق فقال : يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكوني على غير
ملته ، فأنا أسلم ولا ينتقصني فأسلم اه لكن الخليفة الذي دخل عليه ابن ملكا
لا يمكن أن يكون المستنجد لتأخر توليه الخلافة عن وفاة ابن ملكا ، ويقول ابن
الزاغوني : إنه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل ، وكانت زوجته الخاتون

بفت عمه سنجر — وكان لها مكرما محبا معظما — وافق أن مرضت وماتت
تجزع جزعا شديدا ، ولما عين ابو البركات ذلك الجزع من محمود خاف على نفسه
من القتل إذ هو الطبيب فأسلم طلبا لسلامة نفسه اه والله أعلم . وقال أبو حيان في
البحر (٨ — ٣٥٧) : وأما صاحب المعتبر فهو يهودى أظهر إسلامه وهو منتحل
طريقة الفلاسفة اه . وقد أوتى ذكاء وحسن بيان مع مكر بالغ وشغب ملبس
يدس بهما في غشون كلامه ما ورثه من عقيدة التشبيه من نحلته الأصلية فيروج
تلبسه على من لم يؤث بصيرة نافذة تجلو الحقائق ، يتظاهر بالرد على الفلاسفة
في بعض مباحث المنطق والطبيعات والالهيات فيكون ذلك سببا لرواج شغبه
عند بعض محدثي الحشوية في تجويز حلول الحوادث في الله سبحانه ، وأين تغير
صفة العلم وصفة الإرادة الحقيقيتين من تجدد تعلقهما الاعتباري البحث ؟ فان
الأول يوجب تغير الموصوف بخلاف الثاني ، ومما يقوله ابن ملكا في (المعتبر)
في (٣ — ٤٥) : « والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة في
كونه محلا لها لكن لاوجه لهذا التنزيه » . وقال في (٣ — ٧٧) عند تحدته عن
تغير الإدراك بتغير المدركات : « وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان ، ونفيه
من طريق التنزيه والإجلال لاوجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه ، والإجلال
من هذا الإجلال أولى » . وأفاض في (٣ — ٨٣) في الرد على القائلين بوجوب
التنزيه عن تغير العلم ، لكن بنوع من التعمية تهييا من الوسط الاسلامي الذي
يعيش فيه ، مع أن حلول الحوادث في ذات الله محال عند المتكلمين والفلاسفة
في آن واحد ، بل يحلوا الحوادث في العالم استدلوا على حدوث العالم ، فكيف
يستجاز ذلك في مبدع العالم ؟ ! جل جلاله ، وإن اتخدع بكلام ابن ملكا ابن
تيمية في تلبسه وتسعينته وسبعينته ومنهاجه ومقوله بل وسع دائرة هذا التجويز

إلى حد قبول الاستقرار المكاني والحركة والحد والمس والقعود والكلام بالحرف والصوت ونحوها من الأحداث في جانب الله جل شأنه مع خطورة ذلك عند أهل الحق - راجع أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (ص ٣٣٧) - وتوهم تغير علم الله بتغير المعلوم ناشيء من القياس على الشاهد ، لكن أتى يصح قياس المنزه عن الزمان والمكان والجسمية على الشاهد الجسماني الزماني المكاني ؟

وتجدد علمنا بتجدد المعلوم المتغير ناشيء من النقص في علمنا في علمنا ماض ومستقبل لهذا فلا يمكننا علم الكل بمرة واحدة ، بخلاف علم الله جل عظمته لأن علمه ليس بارتساعي ولا حصولي بل حضوري وحداني يشمل المعلومات كلها على أطوارها جميعها بمرة واحدة ، ومما يقرب ذلك إلى الفهم الفرق المشهود بين باصرتنا وباصرة النملة حيث ترى الألوان المختلفة في أعلام عريضة متوازية في جدار مثلا بمرة واحدة بخلاف النملة فاتها إذا وضعت على أي علم منها تعد نفسها تمشي في صحراء من السواد مثلا ثم في صحراء بيضاء وهكذا في باقي الألوان فابصارها فيه ماض ومستقبل لضعفه ، بخلاف باصرتنا التي تدرك جميع تلك الألوان بمرة واحدة لكونها أقوى من باصرة النملة ، وذكر ذلك لجرد تقريب المسألة إلى الفهم على مذاق أهل الحق ، وإلا فلا نسبة بين صفة العبد وصفة المعبود جل جلاله ، ولا يتسع المقام للافاضة في خطورة تجويز حلول الحوادث في ذات الله ، ومن الظاهر أن من لا يرى حلول الحوادث في الجوهر دليل حدوثه لا يجد دليلا على حدوث العالم فيضطر إلى القول بقديم العالم المستلزم استلزاما أوليا استغناء العالم عن الصانع ، وهذا بمعنى نفى الصانع ، وأحدوثة الحدوث الدأى مع عدم سبق العدم حديث خرافة ، ابتدع لتجيب فلسفة اليونان وللجمع بينها وبين حكمة القرآن ، وضرب المثل لذلك بحركة اليد وحركة المفتاح مغالطة لسبق وجود اليد نبقا زمانيا

على وجود حركتها الجامعة لحركة المفتح .

وأما موسى بن ميمون فمن أهل قرطبة ممن تخرج في الفلسفة على ابن طفيل محمد بن عبد الملك ، وابن رشد الحفيد محمد بن أحمد ، وقد تطابقت كلمات عبد اللطيف البغدادي في (الاعتبار) وجل الدين القفطي في (أخبار الحكماء) وابن أبي أصيبعة في (طبقات الأطباء) وأبي الفرج الملقب في (مختصر الدول) وأبي حيان الأندلسي في (البحر المحيط) والصلاح الصفدي في (الوافي) والمقرئ في (الخطوط) على أن موسى بن ميمون اليهودي كان أسلم بالأندلس عندما خير بعض ملوك المغرب اليهود بين الإسلام والجلد ، ثم رحل إلى الشرق ، وأقام بمصر مظهراً للدين اليهودي ، ومات على ذلك سنة ٦٠٠ هـ أو خمس وستمئة بها ، ويرى أناس من الغربيين أنه لم يسلم أصلاً بل اختار الجلاء على الإسلام يريدون بذلك إبرازه بمظهر البطولة في التمسك بيهوديته رغم كـ اضطهاد . لهم في ذلك ملاحظات تخالف النصوص في التواريخ ، وليس هذا المقام مما يتسع لبسط الكلام فيه .

قال أبو حيان في (٧ - ٤٧٢) من البحر المحيط عن موسى بن ميمون الأندلسي : « رئيس اليهود في زمانه بمصر ، وكان هذا اليهودي قد أظهر الإسلام . . . ورحل من الأندلس . . . فلما قدم مصر - وكان ذلك في دولة العبيديين ، وهم لا يتقيدون بشريعة - رجع إلى اليهودية ، وأخبر أنه كان مكرهاً على الإسلام قبل منه ذلك ، وصنف لهم تصانيف ، منها كتاب (دلالة الحائرين) ، وإنما استفاد ما استفاد من مخالطة علماء الأندلس ، وتودده لهم ، والرياسة إلى الآن بمصر لليهود ، في كل من كان من ذريته ٤٨٠ . ومن مؤلفاته « السراج شرح المشنا » وقال الدكتور اسراييل ولفنسون في كتابه عن موسى بن ميمون (ص ٤٣) :

وكان جامع المشنا (يهودا هنامى) ^(١) الذى كان زعيم الطوائف اليهودية
بفلسطين من سنة ١٦٠ م لسنة ٢١٠ ع .

وقال المقرئى فى (٤ - ٣٦٧) من الخطط : « وبعد وضع هذا المشنا بنحو
خمين سنة قام طائفة من اليهود يقل لهم (السنهدرين) - ومعنى ذلك الأكابر -
وتصرفوا فى تفسير هذا المشنا برأيهم ، وعملوا عليه كتابا اسمه (التلمود) أخفوا
فيه كثيراً مما كان فى ذلك المشنا ، وزادوا فيه أحكاماً من رأيهم ، وصاروا منذ
وضع هذا التلمود الذى كتبوه بأيديهم وضمنوه ما هو من رأيهم ينسبون ما فيه إلى
الله تعالى ، ولذلك ذمهم الله فى القرآن الكريم بقوله (فويل للذين يكتبون
الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليتأثروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما
كتبتم أيديهم وويل لهم مما يكسبون) . وهذا التلمود له نسختان ^(٢) مختلفتان
فى الأحكام ، والمبطل إلى اليوم على هذا التلمود عند فرقة الربانيين بخلاف
القرائين فانهم لا يعتقدون العمل بما فى هذا التلمود ، فلما قدم عنان رأس الجالوت
إلى العراق (سنة ١٣٦ هـ) أنكر على اليهود عملهم بهذا التلمود ، وزعم أن الذى
بيده هو الحق لأنه كتب من النسخ التى كتبت من مشنا موسى عليه السلام الذى
بخطه ١١ ، والطائفة الربانيون ومن وافقهم لا يقولون من التوراة التى بأيديهم إلا على
ما فى هذا التلمود ، وما خالف ما فى التلمود لا يعيرون به ، ولا يقولون عليه ، كما
أخبر تعالى إذ يقول حكاية عنهم : (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم
مقتدون) ومن اطلع على ما بأيديهم وما عندهم من التوراة تبين له أنهم ليسوا

(١) يقال إن موسى بن ميمون سليل يهودا هذا فيكون موسى بن ميمون
عريقاً فى اليهودية (ز) .

(٢) يعنى الأورشليمية والبابلية ، وعلى البابلية تعويل الربانيين كما سيأتى (ز) .

على شيء ، وأنهم إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس . ولذلك لما نبتغ فيهم موسى بن ميمون القرطبي عولوا على رأيه ، وعملوا بما في كتاب (الدلالة) وغيره من كتبه ، وهم على رأيه إلى زمننا هـ .

يريد أنه لو كان عندهم نصوص متواترة يعول عليها ، ولم تتلاعب الأيدي بكتبهم إثر أحداث اجتاحتهم وكتبهم ما يمكن أحد منهم في زمن متأخر من إحداث آراء جديدة ينصاع لها الشعب الاسرائيلي .

وقال جمال الدين القنطري في (ص ٢١٠) من أخبار الحكماء في ترجمة موسى ابن ميمون : « كان عالماً بشرية اليهود وأسرارها ، وصنف شرحاً للتلمود الذي هو شرح النوراة وتفسيرها هـ . وإعما شرح بعض أسفار التلمود ، وله السراج شرح المشنا ، وتثنية النوراة ، والكتاب الأخير أدى إلى انقلاب اجتماعي بين اليهود ، وفي (ص ٢٩) من (الكنز المصود في قواعد التلمود) : « أخذال بيون ثمالهم ومبادئهم عن الفريسيين الذين كانوا متسلطين على الشعب أيام المسيح بحضونه على اتباع ظواهر شريعة موسى ويحفظون لأنفسهم تفسير التقاليدات المتصلة إليهم ، وبعد المسيح بمائة وخمسين سنة خاف أحد الخاخامات ... أن تلعب أيدي الضباع بهذه التعاليم فجمعها في كتاب سماه المشنا ... وقد زيد في القرون التالية على كتاب المشنا الأصلي شروحات أخرى صار تأليفها في مدارس فلسطين وبابل ثم علق علماء اليهود على المشنا حواشي كثيرة ... دعوها باسم (غامارة) فالمشنا المشروحة على هذه الصورة مع الغامارة كونت التلمود ، فكلمة التلمود معناها كتاب تعليم ديانة وآداب اليهود ، وهذه الشروحات مأخوذة عن مصدرين أصليين . أحدهما المسمى بتلمود أورشليم - وهو الذي كان موجوداً في فلسطين سنة ٢٣٠ م ، وثانيهما تلمود بابل - وهو الذي كان موجوداً فيها سنة

٥٩٠ م بعد المسيح ... وتلمود بابل هو المتداول بين اليهود وهو المراد عند الإطلاق « .

وجاء في المجلد الثالث عشر من مجلة الهلال لسنة ١٣٢٢ هـ الموافقة لسنة ١٩٠٥ م (ج ٥ ص ٣٠٣) ما نصه : « وقد طبعت النسخة البابلية من التلمود سنة ١٥٢٠ م في البندقية كاملة في ١٢ مجلداً ضخماً ، وهي أضبط الطبقات وأتقنها ، وتسمى طبعة بومبرج ... وأما الأورشليمية فقد طبعت مرتين الأولى في بومبرج سنة ١٥٢٢ م والثانية في كراكو سنة ١٦٥٩ م » ^(١) .

وأما التوراة فهي عند خمسة أسفار : التكوين ، والخروج ، واللاويين ، والعدد ، والثنية ، ولها ثلاث نسخ : نسخة السبعين للرومانيين ، ونسخة القرائين ونسخة السامرة . وهي متخالفة لا تقر طائفة منهم بنسخة الطائفتين الأخريين ، ولا تقر طائفة القرائين خاصة بالتلمود أصلاً ، وقد لقي اليهود اضطهاداً شديداً دهوراً ، وسبياً وتحريراً فقدوا بها كتبهم الأصلية ، فأنقطعت حلقة ما بأيديهم من الكتب بموسى عليه السلام ، كما يشهد بذلك التاريخ ، بل في الكتب نفسها ما يبرأ منه أنبياء الله تعالى من أخلاقيات مكشوفة ، ففي سفر التكوين ليس قابل ما يفنذه العلم الصحيح والعقل السليم فضلاً عن أن يثبت عن موسى عليه السلام وفيه خلق الله آدم على صورته وشبهه - وحاش لله أن يثبت أنبياءه شبيهاً له ، وكلمة (وشبهه) قاطمة كل احتمال للأوّل المجامع للتزييه فتكون من الحجج الناهضة لثبوت التحريف في التوراة ، وفي هذا السفر أيضاً مصارعة يعقوب عليه السلام

(١) أما ما طبع في مدينة أمستردام في سنة ١٦٤٤ م ، وفي سلازاج سنة ١٧٦٩ م ، وفي فارسوفيا سنة ١٨٦٣ م ، وفي مدينة براج سنة ١٨٣٩ م فكلها مشطوبة (ناقصة) كما في الكنز المرصود (ص ٣) (ز) .

لله سبحانه ، جل إله العالمين من أن يصارعه أحد ، وكَم في أسفار اليهود من مظاهر
 يتصورون ظهور الله فيها . وما هذا إلا اعتقاد بحلول الله سبحانه في بعض مخلوقاته ،
 وسكوت الأسفار عن البعث والجنة والنار سكوت عن أخص ما يدعو إلى اعتقاده
 رسل الله تعالى ، جل إله العالمين أن يركب الغمامة . وهو موجود في سفر التثنية ،
 وفيه أيضاً ذكر وفاة موسى عليه السلام ودفنه في الجواء في أرض مواب مقابل
 بيت فغور ، وأنه لم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم . وهذا من أجلى الحجج
 على أن مدون تلك الأسفار إنما دونها في زمن متأخر جداً عن وفاة سيدنا موسى
 عليه السلام بحيث نسوا معالم قبره ولم يكن أحد يعرف قبره ، ومثل هذا الجهل
 من أتباعه لا يتصور وقوعه إلا بعد مآت من السنين من وفاته ، وقد ألقت كتب
 خاصة في تبين وجوه الأخطاء في كتبهم مما ينادى ببرادة الله سبحانه منها فستفنى
 بها عن سرد نماذج من تلك الأخطاء هنا ، وفي سفر دانيال : « رأيت قديم
 الآباء قاعداً على كرسى ، أبيض الرأس واللحية ، وحوله الأملاك » ولذا كان رأس
 جالوت يقول : « إن معبوده شيخ أشمط » كما في (٥ - ٤) من كتاب البسمة
 والتاريخ لمطهر بن طاهر المقدسى ، والتلويح بعد واجب الاتباع عند الربانيين
 وفيه : « إن تكسير جبهة خالتهن من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع » حاش
 لله من الصور والمساحات ، والحدود والنهايات ، وفيه أيضاً : « إن في رأس خالتهن
 ناعجا فيه ألف قنطار من ذهب ، وفي أصبعه خاتم تضيء منه الشمس والكواكب »
 كما في (١ - ٢٢١) من الفصل لابن حزم ، وفيه أيضاً : « إن من شتم الله تعالى
 وشتم الأنبياء يؤدب ، ومن شتم الأحبار يموت أى يقتل » . ومثله في (ص ٢٢)
 من (الكنز المرصود) ، وفيه كثير مما في التلويح مما تقشعر به الأبدان ضربنا
 عن ذكرها صفحا كتنفاه بما سبق ، وبعد أن ألبنا بما في كتبهم من صنوف
 التشبيه والتخريف ووجوه المناقضات للحقائق وأنواع الضلالات المكشوفة

نتعجب من أن يكون من يكون بمنزلة موسى بن ميمون في عقله وفلسفته واتساع أفق تفكيره شارحاً لتلمودهم ومفسراً لمشنام ومدوناً لشريعتهم وداعياً إليها لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ، بيد أن اتصال موسى بن ميمون بأمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد أبعد عن القول بالتجسيم ، وجعله يسعى في ترويض اعتقاد التنزيه في يهوديته ، مع وجود نصوص في كتبهم المعتمدة بينهم ، تقضى بالتجسيم الصريح ، وذلك بأن يدعى أن الأنبياء إذا بعثوا في بينات متوعدة في الوثنيات لا يصارحونهم بالتنزيه مخافة أن يعرضوا عن الدعوة بالمرّة بل يجارونهم في ذلك ليتمكنوا من غرس الفضائل في نفوسهم حتى يقلعوا عن تلك السفاسف بأنفسهم شيئاً فشيئاً ، وهذا تجويز منه للكذب في حق الأنبياء عليهم السلام كذبا صريحاً فيما لا مجال لتأويله في لغة التخاطب فحاشاهم من ذلك بل تلك النصوص الصريحة في التجسيم وسائر وجوه التخريف من أدلة وجود التحريف بكثرة في كتبهم ، وموسى بن ميمون يعد مهتبا لأحكام دينهم العملية ، ومدوناً لها على أسلوب يدعو إلى استساغتها عند جاهلهم ، بدون أن يتعرض لتلك الحماقات إلا بالتأويل قريباً لها إلى ما تلقاه من فلاسفة الإسلام من المبادئ .

وأما كتابه (دلالة الحائرين - من بنى قومه اليهود - فقد ألفه باللغة العربية وبالخط العبري في ثلاثة أجزاء ، وكان بتأليفه هذا يتوجس خيفة من اليهود ، والمسلمين في آن واحد ، لأنه ألف كتابه هذا مناوئاً لكثير من الآراء المتوارثة بين اليهود ، جماعلة دين اليهود خاضعاً لمبادئ أرسطو ، ومبادئ فلاسفة الإسلام التي تلقاها من أمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد وارتضاها لنفسه ، مع حملات قاسية وجهها إلى فرق المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة حسبما استلهمه من يهوديته فجعل كتابه هذا عربي اللغة ، عبري الخط ، ليكون اطلاع من لا يأمن جانبهم عليه ببطء ، لأنه قل بين اليهود من يعرف العربية في زمنه إلا وهو من مريديه

فيستقيح آراءه ، وقل أيضا بين علماء المسلمين من يلم بالخط العبرى في بلاده إلا وله سهم في الفلسفة فيقسم صدره لشئى الآراء ، فلا تكون ثورة من يثور عليه من الطائفتين باندفاع بل على عمل ، لكن الغريب أنه لقي مناوأة شديدة من أهل دينه في حين أن علماء المسلمين لم يهتموا بالرد على كتابه مع أن حملاته في كتابه على فرق المسلمين كانت شديدة ، ولعل ذلك التساهل منهم معه آتى من جهة سعيه الخيث في انتشال اليهود من ورطة التجسيم المتوارث بينهم فوجدوا في عمله هذا تخفيف الشر في جانب اليهود فكان هذا شفيعا له عندم وتعرضه لفرق المسلمين لم يبالوا به لسكونه سهل الرد ، على أن كتابه هذا لم يطبع إلى اليوم بالخط العربى ، ومونك لما طبعه في باريس سنة (١٨٦٦ م) إنما طبعه بالخط العبرى واللغة العربية على وضعه الاصلى .

والجزء الأول من الكتاب في نحو سبعين فصلا ، في غاية التناسب والتناسق ترتيبا وتدرجا في الرأى ، وإن كان في مطاوى تلك الفصول آراء مردودة ؛ يبحث في هذا الجزء عن ذات الله سبحانه ، ومعرفة ، وتعريف توحيده ، عن طريق المنطق والعقل ، وتأويل ما يتنافى وذلك من نصوص في كتب اليهود ، غيرمبال أن يكون تأويله بعيدا عن لغة التخاطب ، مادام موافقا للمبادئ الفلسفية عنده ، مع إظهار ماله من الملاحظات ، والانتقادات ، ووجوه الفرق في نظره بين العقلية اليونانية ، والإسلامية ، واليهودية ، ويجادل في مفتتح كتابه ، الذين يصفون الله بالأوصاف المادية بمجادلة عنيفة ، تحملهم على الاعتراف بالتنزيه ، وهو يدعى أن وصف الله عز وجل بالسوالب والتنزيهات هو الوصف الصحيح الذى لا يلحقه شئ من التسامح - في نظره - ويقول إن وصفه تعالى بالإيجابيات ، فيه خطر جسيم ، قد يؤدى إلى التجسيم ، وإن الانسان يقع في غلطة جوهرية إذا أراد أن

يطبق ما يرى في المادة ، عليه سبحانه وتعالى ، وإنه ليس هناك شبه بينه تعالى وبين مخلوقاته أصلاً ، في شيء من الأشياء . لا وجوده مثل وجودها ، ولا حياته شبه حياة الحي منها ، ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، ولذلك كان نفى التجسيم والشبه والافعال عنه تعالى مما ينبغي التصريح به ، لأنه لا توحيد إلا بنفى الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضاً منقسم قابل للتجزئة ، ثم أقام التكثير على أصحاب النائم باعتبار أنها متوارثة من الوثنيين ، ثم أشار إلى وجوه الفرق بين توحيد متكلمي المسلمين ، وتوحيد اليهود ، وناقش الفرق الإسلامية من أشعرية ومعتزلة وغيرهما مناقشة حادة لم تنته في نهاية الجزء الأول بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزئين الثاني والثالث ، كما يقول الدكتور إسرائيل وفنسون في كتابه عن موسى بن ميمون - وهو أجاد تلخيص مباحث الأجزاء الثلاثة لدلالة الحائرين فيرجع إلى كتابه من يريد المزيد في ذلك - ، يأخذ على المتكلمين إباءهم ، إطلاق العلة الأولى على الله تعالى ، دون إطلاق الفاعل عليه سبحانه ، هرباً من القول بقدم العالم ، ويعد ذلك من عدم الفرق منهم بين ما بالفعل وبين ما بالقوة مدعياً أنه ليس القول بالقدم مقتضى إطلاق العلة بالمعنى الثاني بل هو مقتضى إطلاقها بالمعنى الأول فيكون الإشكال مشترك الوجود بين العلة والفاعل على الإطلاق الأول دون الإطلاق الثاني ، وهو لا يعبأ بعدم ورود إطلاق العلة عليه تعالى في الشرع بخلاف الفاعل ، لكن تراه يوافق المتكلمين في نفى القول بقدم العالم مع مخالفته لهم في أن القول بقدمه يستلزم القول بنفى الصانع جل جلاله ، والواقع أن القول بقدم العالم - بمعنى أنه غير مسبوق بالعدم ، يستلزم استغناء العالم عن الصانع ، ويقول : أما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلاً ، ولا يخرج شيء عن معتاده ، فانه هدم للشريعة بأصلها وتكذيب لكل معجزة ضرورة ، وتعطيل

لكل ما رغبت فيه الشريعة أو خوفت منه ، ألهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل الباطنية في الاسلام ، فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان - وبهذا ينكشف الغطاء عن نفاة المعجزات من أبناء هذا العصر المتظاهرين بالاسلام - ، ويميب المصنف الأشاعرة والمعتزلة بأن آراءهم مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسرمان المناوئين للفلاسفة - مثل يحيى النحوى وابن عدى - لما يثرثب على ذلك من بناء الكلام على أسس غير رصينة - في نظره - فيستضعف قولهم إن العالم محدث لتلك المقدمات ، فاذا ثبت أنه محدث ثبت أن له صانعاً أحدثه ، ثم استدلالهم على أن ذلك الصانع واحد ، ثم إثباتهم بكونه واحداً أنه ليس بجسم ، زاعماً أن قدم العالم أو حدوثه لم يصل إلى مرتبة الثبوت ببرهان قطعي ، فكيف تتخذ هذه المسألة مقدمة يبنى عليها وجود الإله ؟ ومرثئاً أن الوجه الصحيح لإثبات وجود الله سبحانه ، ووحدانيته ، ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ثم يقول :

وبعد أن نتأكد من صحة هذه المطالب - من غير التفات إلى البت بالحكم في العالم هل هو قديم أو محدث - يحق لنا الرجوع إلى البحث في قدم العالم وأحدثه ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، ثم يقول : فإن كنت ممن يقنع بما قال المتكلمون ، ويعتقد صحة البرهان بحدوث العالم فياحبذا ، وإن لم يتبرهن عندك ذلك بل أخذت كونه حادثاً عن الأنبياء تقليداً فلا ضير . ثم تناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين بالنقد في أربعة فصول ، ومن أمثلة ذلك أنه قال : « قال المتكلمون لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، - وهذا صحيح - ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم ، وشكل معلوم ثابت ، - وهذا أيضاً صحيح - قالوا : وكل مقدار وشكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار ، أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك

الشكل من حيث هو جسم ، فنخصيصه بمقدار ما ، وشكل ما ، يحتاج إلى تخصيص
لسكن الشكل على فرض وجوده في الله يكون واجبا غير محتمل للزيادة والنقص -
فيكون قولهم هذا منقوضاً في أول خطوة في نظره - لكن ما من مدع لقدم جسم
من الأجسام إلا وله على هذا أن يدعى وجوب مقداره إلتصاص ليس له قدمه ،
وليس قدم الأجسام من مذهبه ، كما أن استنتاج المدعى من الدعوى المجردة
ليس من مناهج أهل النظر في شيء ، مع ظهور أن المقدار الخاص كم متصل طارئ
على الجسم ، تعالى الله أن يكون محلاً للأعراض ، ومع ظهور هذا توهم صاحب
الدلالة فحاول نقض دليل المتكلمين بهذا الكلام المتداعى ، وإن كان عنده
براهين أخرى تثبت تنزيه الله عن الجسمية ، فيستغرب من الشيخ الحارثي
إهماله لتلك البراهين المسرودة في دلاله الحائرين في تنزيه الباري عن الجسمية -
مع اطلاعه عليها - وأخذ بتلك المحاولة الساقطة في معقوله عند رده على السيف
الأمدي قوله باستحالة تحديد الله بجهة لاحتياج ذلك إلى تخصيص كما هنا على
طبق ما صنع في أخيه عن ابن ملكا ما انفرد به عن النظائر من تجويز حلول
الجواري في الله تعالى الله عما يقول المجسمة والمشبهة علواً كبيراً .

وأما الجزء الثاني من الكتاب ففي نحو ثمانية وأربعين فصلاً ، يبرهن فيها
على وجود الله ووحدانيته ، وعلى أنه ليس بجسم ولا قوة في جسم ، ويبحث فيها
عن حركة الأفلاك - على منزع القدماء - وماهية الملائكة ، وقدم العالم أو
جدوته ، وما قاله الفلاسفة فيه ، وأقوالهم في انتقاد أرسطو وأفلاطون وغيرهما
في ذلك ، ثم يبحث عن النبوة ، وماهيتها ، ودرجاتها ، ويعرّفها عند أهل الأديان
المتخلفة ، وعند الفلاسفة ، ويشغل هذا البحث بقية فيصول الجزء الثاني ، وفي
هذا الجزء عرض ستة وعشرين مقدمة في تنزيه الله جل جلاله .

وأما الجزء الثالث ففي نحو خمسة وأربعين فصلاً ؛ يشرح فيها المؤلف رؤيا حزقيال ، والمعاني الغامضة في سفره وباقي أسفار اليهود ، ثم ينتقل إلى البحث في الشر ، وفيما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وقول الفلاسفة في ذلك ، وقول شريعة موسى في هذه المشا كل ، وصالح النفس ، وصالح البدن مع شرح واجبات وعبادات في أسفار اليهود ، وفي نهاية الكتاب إهداء نصيح لمن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية .

وقد استرسل في هذا الجزء في تأويل النصوص في كتب اليهود ، بما يخضعها لفلسفته ، سعيّاً وراء أنتشال طائفته من مناقضة الحقائق ، لكن الإبعاد في التأويل بما لا تفره لغة التخاطب لا يكون إلا محض هذيان لا يغطي ما في كتبهم من التعريفات المكشوفة كما سبق ، إلا أن بعض الشر أهون من بعض .

وأحق ما في الكتاب من البحوث بالعناية ، وأجدرها بالتمحيص ، وأجداها ؛ نعماً هي تلك المقدمات الخمس والعشرون المدونة في الجزء الثاني منه للتدليل على وجود الله ووحدانيته وأنه ليس جسماً ولا قوة في جسم ، وبين أيدينا كتاب في شرح تلك المقدمات منسوخ سنة ٨٦٧٧ هـ منقول عن نسخة منقولة عن خط مؤلفه ؛ وهو الحكيم البارع الرئيس أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجري ، من طبقة الآخذين عن قطب الدين المصري [أبي اسحاق ابراهيم بن علي بن محمد السلي المغربي الأصل ؛ نرح إلى مصر وأقام بها مدة فعرف بالمصري انتقل إلى بلاد المعجم ولازم الفخر الرازي حتى أصبح من أشهر تلامذته علماً بالمعقولات وألف كتباً كثيرة في الطب والحكمة ؛ منها شرح كليات القانون وشرح معالم الرازي قتله المغول بنيسابور لما استولوا عليها سنة ٨٦١٨ هـ

فيكون شارح المقدمات معاصراً للنصير الطومى - أحد أصحاب القطب المصرى - أيام كانت (تبريز) عاصمة آل هلاكو ومجمع فلاسفة اليهود المتظاهرين بالاسلام ، وكتب الرجال شحيحة بتراجم رجال هذه الطبقة من أهل العلم في الشرق ؛ لمصادفة هذه الطبقة لزمان اكتساح المغول لبلاد الشرق ؛ وهذا الكتاب في شرح خمس وعشرين مقدمة من تلك المقدمات الست والعشرين ، وهي مأخوذة من نظريات أرسطو والمشائين وفلاسفة الإسلام ، وهي مقدمات مبرهنة ، تنيد أن الله ليس بجسم ولا قوة في جسم بعد أن تثبت وجود الله سبحانه وتوحيده جل جلاله ، فتهدى إلى تحقيق معرفة الحكمة العليا ، والمقصد الأقصى ، ولا شك في شيء من تلك المقدمات - في نظر المصنف - وإن ناقشه الشارح في بعضها ، وشرح تلك المقدمات الذى بين أيدينا أجلى دليل على براعة هذا الشارح في العلوم الفلسفية حيث قام بإيضاح تلك المقدمات أحسن إيضاح مبرهننا عليها ، ومناقشاً للمصنف في مواضع تجب مناقشته فيها ، مناقشة خبير بما هنالك ، وليس الخبير كالمعانيه ، ولو كان القائمون بالاحتفاء بموسى بن ميمون قبل سنين ظفروا بهذا الشرح القيم لقاموا بنشره إذ ذاك بكل اغتباط ، لكن أصبح فخر نشر هذا الشرح من حظ الأستاذ الشاب النشيط السيد محمد نجيب الخانجي حفظه الله وزاده توفيقاً ، فإنه عزم على طبعه إحياء لهذا التراث الثمين حيث ورث السعى في نشر الكتب القيمة من والده فقيد العلم صديقنا المغفور له السيد محمد أمين الخانجي رحمه الله ، فطلب إلى أن أعمل للكتاب مقدمة بعد مقابلته بالأصل ، فقامت بإنجاز هذا الطلب ، ذا كراً في الصلب الصواب في نظري ، مع الإشارة في الهوامش إلى ما رأيته في عداد الخطأ في الأصل ليقارن القارئ الكريم بين الاثنين ويرى رأيه فيهما ، ومن الله التوفيق والتسديد ما

محمد زاهد الكوثرى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأحد الذى لم يزل وجوده ، الواحد الذى لا يتناهى جوده ، له القدرة الأزلية التى يحكم بها على عالم الجبروت ، والحكمة الأولية التى بها ينظم عالم الملك والمليكوت ، خضعت لقهر قبضه أعناق الكائنات ، وخشعت لهيبة جلاله ماهيات الممكنات ، تجلى بنوره على الأنفس الطاهرة والعقول الزاكية فنورها ، وقذف نار الشوق فى هويات الفلكيات فدورها^(١) ، فالنفوس الساقطة الأرضية فى اكتناه معرفته حائرة^(٢) ، والعقول العالية السبائية فى الوصول إلى رتبة انتماء أمره وإرادته دائرة ، وكل مستعد فهو مستمد من إمداده ، وكل كامل فشكله هو بعد إعداده ، هو مبدئ العلل ، ومفشى الحركات الأول ، منه البدء وإليه الرجعى ، فى الآخرة والأولى ، تبارك الله رب العالمين ، وصلواته وخيراته على المصطفين لرسالته أصحاب الأسفار ، وعلى آلهم وأصحابهم الأخيار .

(١) وفى الأصل بعض انطاس بانفصال « ف » من « د » مع تأكل رأس الفاء فصار مثل (ذل) واتصال آخر « ر » بـ « ها » وزيادة ستة قبل « و » من قبل بعض من ملك الكتاب حتى أصبح مثيل (ذل لونها) ، والصواب « فدورها » بمعنى فجعلها تدور كما أثبتناه هنا (ز) .

(٢) وفى الأصل « حائدة » ، والصواب (حائرة) كما ذكرناه (ز) .

قال أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد التبريزي^(١) : هذا هو الجزء الذي رتب فيه (هكذا) الشيخ الرئيس العالم الأوحده ، الفاضل الكامل ، أبو عمران^(٢) موسى بن عبيد الله الإسرائيلي القرطبي من الكتاب الذي نحن في شرحه وإيضاحه ، وهو الكتاب الموسوم : (دلالة الحائرين) للطرق^(٣) السلوكية الهادية إلى تحقيق معرفة أشرف أجزاء الحكمة العليا ، والفلسفة الأولى ، وهي الغاية القصوى ، والمقصود الأقصى منها ، التي إذا وصلت النفس الإنسانية إليها ، صار جوهر نفسه شبيهاً بالجواهر الملكية ، وروحه قريباً في المنزلة من الأرواح الفلكية ، كما سيأتيك في متن هذا الكتاب تصحيحه إن شاء الله تعالى .
فابتدأ به^(٤) وقال :

«المقدمات المحتاج إليها في اثبات وجود الآله تعالى وفي البرهان على كونه
لاجسم ، ولا قوة في جسم ، وأنه جل اسمه واحد : خمس وعشرون
مقدمة كلها مبرهنة لا شك في شيء منها ، قد أتى أرسطو ومن بعده من المشائين
على برهان كل واحدة منها ، ومقدمة واحدة نسلمها لهم تسليماً لأن بذلك تتبرهن

(١) هكذا في الأصل القديم الذي بأيدينا ، المخطوط سنة ٦٧٧ هـ وعليه نقول
أقدم هذا الأصل ، وإن وقع في الطبقات الغريبة باسم « أبي بكر محمد بن محمد
التبريزي » (ز) . (٢) وفي الأصل « أبي عمران موسى بن عبيد الله » والصواب
« أبو » كما هو ظاهر ، ووقع في خط ابن البيطار وغيره ذكره باسم « موسى بن
عبد الله » لكن المعروف أن اسم أبيه (ميمون) فيكون عبيد الله أو عبد الله بالمعنى
الإضافي لا أنه اسم لأبيه أو لنفسه (ز) . (٣) وفي الأصل « الطرق » والصواب
إلحاق الألف باللام كما فعلنا (ز) . (٤) أي بتحقيق تلك المعرفة (ز) .

مطالبنا - كما سآبين ، وتلك المقدمة هي قدم ^(١) العالم .

(الشرح) : اعلم أن هذا الكلام إشارة إلى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة بالقصد الأولى ^(٢) ؛ وهي المقاصد ، وثانيهما ^(٣) الأبحاث المسهلة للوصول إلى تلك المقاصد ؛ وهي المقدمات ، أما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الإله تعالى ، وثانيتها ^(٤) إثبات أنه ليس بجسم ، ولا قوة في جسم ، وثالثتها كونه واحداً ، فلنلخص الدعوى في هذه المسائل فنقول :

أما المسألة الأولى فالمقصود منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته ؛ لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فائض عن وجوده بوسط أو بغير وسط ، وليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للوجودات كلها ، وهو السكمل لغيره ، المبلغ لكل موجود إلى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتاقاً إليه بالطبع ، إذ هو المظهر لوجوده ، المعطى له الكمال والبقاء ، وهذا شرح اسم الله تعالى .

(١) والقول بقدم العالم بما تنبذه الأديان السماوية مطلقاً سواء اعتبر ذلك القدم ذاتياً أو زمانياً إذ لا تتصور المعية في الوجود بين العلة والمعلول إلا فيما لوجوده مبدأ كالشمس وضوئها ، وحركة اليد وحركة المفتاح فقول الفخر الرازي في المطالب العالية ليس في الكتب السماوية ما يناق قدم العالم بالمعنى الذي أراده الفلاسفة هفوة باردة مبنية على استساغة القدم الزماني في العالم كما هو رأى فلوطين لا أفلاطون ، والقول بقدم العالم مطلقاً هو صريح قول أرسطو بدون برهان ولا شبه برهان ، وبهذا الأديان لهذا الرأى أظهر من الشمس ولذا جرى موسى بن ميمون على تسليم قدم العالم جدلياً فقط في فصول من كتابه (ز) . (٢) وفي الأصل «الأول» (ز) .

(٣) وفي الأصل « وثانيها » وهو سهو مكشوف (ز) .

(٤) وفي الأصل « وثالثها » (ز) .

وأما المسألة الثانية فالتقصود منها بيان أنه تعالى ليس بجسم ، ولا قوة في جسم
فشرح لفظة الجسم والقوة ، أما الجسم فهو عبارة في اصطلاحهم عن الجوهر
المتحيز ، أي الذي يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ، وتمّ بذاته لا بتبعية غيره
ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، وهي الأقطار الثلاثة
أعنى الطول والعرض والعمق ، وأما القوة فهي لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ،
والقوة الانفعالية . أما القوة الفعلية فهي عبارة عما يكون مبدأ التغيير من آخر في آخر
من حيث إنه آخر ، ومعناه أن الشيء الحال في الجسم إذا صدر منه أثر في جسم
آخر يقال لذلك الشيء إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة في الجسم ، فانها إذا صادفت
جسماً آخر مهياً لقبول السخونة سخنته فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر
عنها ، وهي - أعنى القوة - قد تكون عرضاً في الموضوع ، وقد تكون صورة
في الهيولى ، والفرق بينهما أن العرض يكون متقوماً بمجمله الذي هو الموضوع ،
والحل متقوماً له ، والصورة بالمكس من ذلك ، أي تكون الصورة مقومة لمحله الذي
هو الهيولى والحل متقوماً بها ، فالصورة من الجواهر ، لا من الأعراض ، واسم
القوة يجمعها جميعاً ، فثالث القوة التي تكون عرضاً : الحرارة والبرودة ، ومثالث القوة
التي تكون صورة : الصورة النارية ، والهوائية ، والمائية ، والأرضية ، كالصور
الفلكية وهي التي يقال لها الصور النوعية ، إذ بها تتنوع^(١) الكائنات ، بعد
الاشتراك في كونها أجساماً ، وأما القوة الانفعالية فهي عبارة عن الصفة التي بها
يصير الشيء قابلاً لشيء آخر ، كما يقال للرطوبة أو اليبوسة^(٢) إنها قوة انفعالية
لأنها تجعل الجسم بحيث يتغير عن الدافع إما بالسهولة كالرطوبة أو باليسر كاليبوسة
فالمراد بقوله : إنه ليس بجسم ، ولا قوة في جسم هو أنه تعالى ليس موجوداً بالصفة

(١) وفي الاصل ينبوع (ز) . (٢) وفي الاصل « واليبوسة » (ز) .

التي وصفناها^(١) في معنى الجسم والقوة فهو منزّه عن أن يكون في الجهة والحيز ،
أو حالاً فيما يكون في الجهة والحيز .

وأما المسألة الثالثة فالمقصود منها بيان أنه تعالى واحد . واعلم أن لفظة الواحد
لها معان^(٢) كثيرة ، إلا أنا نريد منها في هذا الموضع ثلاثة^(٣) فالأول (أ) : أنه
تعالى واحد بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة إذ ليس له أجزاء تجتمع فتقوم بها
ذاته ؛ لا أجزاء كمية ، ولا أجزاء معنوية ، سواء كانت كالمادة والصورة ، أو
كالجنس والفصل ، وبالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل^(٤)
شكل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر ، والثاني (ب) : أنه تعالى واحد
في نوعه أي ليست حقيقته حاصلة لغيره ، والثالث (ج) : أنه تعالى واحد في
وجوب الوجود أي ليس في الوجود موجود آخر غيره ، يكون واجباً لذاته ، بل
ليس^(٥) إلا يمكن أن يكون موجود آخر في رتبة وجوده ، وهي رتبة الواجبية ،
فالواجب لذاته هو لا غير ، فكل ما سواه فهو ممكن لذاته فهذا شرح مجرد للدعوى
في هذه المسائل ، وسيأتي تحقيقها ، والبرهان عليها إن شاء الله .

أما المقدمات الخمس والعشرون فهي الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب
وسنأتي^(٦) على شرحها مبرهنة فانه صادر^(٧) عليها صاحب الكتاب مهمة ، إذ
لم يكن غرضه ذلك^(٨) ، بل كان غرضه ما ذكره في هذا الكتاب كما سيأتي ، وأما

(١) وفي الأصل وصفناه . (ز) . (٢) وفي الأصل معاني (ز) . (٣) وفي الأصل
ثلاث (ز) . (٤) وفي الأصل « يدل على كل واحد قتها على شيء » والصواب حذف
« على » الاول (ز) . (٥) وفي الأصل « الرتبة الواجبية » والصواب « رتبة الواجبية (ز)
(٦) وفي الأصل وسيأتي (ز) . (٧) يعني أورد صاحب الكتاب تلك الوسائل
بدون ذكر أدلة تنتجها (ز) . (٨) أي الإبراه عليها لاتفاق النظر على ثبوتها (ذ) .

المقدمة السادسة والعشرون - وهي أزلية العالم - فقد سلمها لهم على سبيل الوضع (والتنازل) لا على سبيل اعتقاد حقيقتها ليظهر البرهان على وجود الإله وصفاته تعالى ، وإن وضعنا العالم قديماً فإن كثيراً من الناس يظنون القول بقديم العالم يناقض صحة هذه المطالب الثلاثة ، وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا على أننا نبين أن القول بقديم العالم قول باطل ، وأنه لا برهان لأرسطو عليه ، ومن ظن من أتباعه وشارحي كتبه^(١) أن الوجوه التي ذكرها هي براهين فهو مخطئ ، إما جهلاً بشرائط البرهان أو تركاً لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو (واها) أن كل ما يقوله أو يمتقده فهو برهاني ، وليس كذلك ، فإن أرسطو هو الذي علمنا^(٢) في المنطق شرائط البرهان ، ونحن نرى تلك الشرائط ، مفقودة في الوجوه التي ذكرها في إثبات قدم العالم ، كما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى .

« المقدمة الأولى أن وجود عظم ما ، لا نهاية له محال » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة قد اتفق على صحتها المحققون ، وأكثر علماء الملة الإلهية ، والمخالفون فيها طوائف سنفصل مذاهبتهم وشبههم فيها مع حلها ، وقبل ذلك فلا بد من تلخيص الدعوى في هذه المسألة ثم إقامة البرهان عليها فنقول : إن قولنا للشيء إنه لا نهاية له يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، والثاني على سبيل العدول ، أما الوجه الأول

(١) من أمثال ابن رشد الحفيد (ز) .

(٢) وفي الاصل « تعلمنا » وعلى هذا يزداد لفظ منه وما هنا أقعد وأصوب (ز) :

فهو أن لا يكون للشيء المعنى الذى يلحقه النهاية - وذلك المعنى هو الكمية - ويسلب عنه النهاية التى هى خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه ذو الخاصة ، كما يقال : النقطة لا نهاية لها ، وذات البارى والعقل والنفس لا نهاية لها ، لأن هذه الأشياء لا كمية لها ، والنهاية إنما هى انقطاع كمية الشيء ، فاذن مالا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

وأما المدول فهو أن يكون للشيء كمية لكن تنفى عنه النهاية ، وهو أيضاً على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكنها غير موجودة بالفعل مثل الدائرة ، فانها ذات كمية وليس لها نهاية ، لست أعنى به أن سطح الدائرة غير محدود بحد هو المحيط ، بل إنما أعنى به المحيط نفسه فانه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط المستدير الذى هو محيط الدائرة بل هو متصل لا فصل فيه ولا حد لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة حداً ونهاية له .

وثانيهما^(١) أن يكون شيء له كمية ، ويكون من شأن نوعه وطبيعته أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير المنتهى - لو كان^(٢) - فانه لا يجوز أن يكون خط واحد بالعدد موضوعاً^(٣) للتناهى ولعدم التناهى ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية فى الجملة ، إنما الشك فى الخط الغير المنتهى ، فهذا المعنى هو الذى يريد أن يبحث عنه فى هذه المقدمة ، والمعنى من كون الخط أو البعد غير متناه^(٤) هو أى شيء أخذ ، وأى أمثال

(١) وفى الأصل « وثانيها » والصواب هو ما أثبتناه (ز) . (٢) وفى الأصل

« أو كان » (ز) . (٣) وفى الأصل « موضوع » (ز) .

(٤) وفى الأصل « متناهى » فى تلك المواضع (ز) .

أخذت لذلك الشيء منه ، يوجد^(١) شيء خارج عنه من غير تكرير .
إذا عرفت هذا فاعلم أن البراهين المعتبرة التي وصلت إلينا من قبلنا ، واعتمدوا
عليها في إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، والثاني يقال
له برهان الموازنة ، والثالث يقال له البرهان^(٢) السلي .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لو كان بعد ممتد إلى غير النهاية في خلاء ،
أو ملاء - إن كان - لكان لنا أن نفرض فيه خطا يخرج من مبدأ هو نقطة (ا)
في ذلك البعد الغير المتناهي ، ويذهب إلى غير النهاية ، ولنسمه خط (ا . ب) ،
ولنفرض نقطة أخرى في هذا الخط بعد نقطة (ا) بمقدار ذراع ، وهي نقطة (ج)
فصل ههنا خطان أحدهما خط (ا . ب) وهو من جانب (ا) متناه^(٣) ، ومن
جانب (ب) غير متناه^(٣) ، والثاني خط (ج . ب) وهو أيضاً من جانب (ج)
متناه^(٣) ، ومن جانب (ب) غير متناه^(٣) ، فإذا فرضنا في الوم تطبيق أحدهما
على الآخر من الجانبين المتناهيين - ومعنى هذا التطبيق أن يقابل في الوم الجزء
الأول من خط (ا . ب) من جانب (ا) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من
جانب (ج) والجزء الثاني بالجزء الثاني ، والثالث بالتالي هكذا إلى غير النهاية -
فهل يذهبان متقابلين إلى مالا نهاية له من غير انقطاع أو ينقطع أحدهما ، والأول
محال ، وإلا لكان الناقص مثل الزائد ، إذ كان خط (ا . ب) زائداً على خط
(ج . ب) بخط (ا . ج) فيتبين الثاني ، ومعلوم أن المنقطع يكون هو الخط
الناقص فيكون متناهياً ، والزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه^(٣) ، وهو قدر ذراع
فيكون هو أيضاً متناهياً فيكون الخط المفروض متناهياً من جانب (ب)

(١) وفي الاصل « يؤخذ » ز . (٢) وفي الاصل « برهان السلي » والصواب
« البرهان السلي » (ز) . (٣) وفي الاصل « متناهى » بآلاء في تلك المواضع (ز) .

وقد فرضناه غير متناه (١) ، وهذا محال ، فقد لزم من وضع بعد ممتد إلى غير النهاية محال ، فيكون ممتزعا محالاً ، فكل عظم فهو متناه محدود ، وذلك هو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن هذا البرهان لا يتم إلا بالتطبيق الذى ذكرتموه ، وهو لا يتم إلا بأن يفرض أحد الخطين طولاً لينطبق على الخط الآخر لكن حركة الخط الغير المتناهى محال أعنى الحركة الطولية ، سواء كانت عن الجانب الأيسر المتناهى ، أو إليه . أما عنه (٢) فلا أنه عند الحركة لا بد من فراغ يحصل من الجانب الغير المتناهى إذ لو لم يحصل لكان بعد مشغولاً بالخط فيكون الخط باقياً على حاله غير متحرك ، وقد فرضناه متحركاً ، وهذا خلف ، وإذا حصل فراغ من الجانب الغير المتناهى فذلك الخط منقطع متناه ، وقد فرضناه غير متناه هذا خلف . وأما حركته إليه فلزوم الفراغ ظاهر إذ الشئ إنما يتحرك إلى جانب يكون فارغاً عنه فيشغله بأن يتحرك إليه ، وإذا كان فارغاً عنه خالياً ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهماً ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط الغير المتناهى طولاً محال فإذن التطبيق إنما يصح فى الخطوط التى تكون متناهية فتكون صحة مقدمة البرهان موقوفة على صحة المطلوب فلا بد من أخذ المطلوب فى البرهان ، وهو مصادرة على المطلوب الأول فيلزم الدور ، وهو محل كما ثبت فى المنطق إفساده ، إذ لو حصل لنا صحة المطلوب قبل تمتة البرهان لما احتجنا فى تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضاً وهو محال .

(١) وفى الأصل «متناهى» بالياء (ز) . (٢) يعنى أما استحالة حركة الخط الغير المتناهى عن الجانب الأيسر المتناهى (ز) .

(وحله) أنه لا حاجة بنا في هذا التطبيق إلى حركة الخط في الخارج بل التطبيق يحصل على الوجه الذى ذكرناه في متن البرهان ^(١) ، وهو أن نفرض في الوهم مقابلة كل جزء من أحدهما لجزء من الآخر من الجانب المتناهى ، وليس في الفرض الوهمى محال ، ثم يقع عليه تأسيس البرهان كما قلنا إنه إن حصلت هذه المقابلات دائماً إلى غير نهاية كان الناقص مثل الزائد ، هذا محال ، أو ينقطع الناقص من الجانب الآخر فيكون متناهياً ، وزيادة الزائد بقدر ^(٢) متناه فيكون الكل متناهياً ، ويتم البرهان كما ذكرناه والله أعلم .

وأما برهان ^(٣) الموازاة :

فصورته أنا نفرض في البعد الغير المتناهى خطاً غير متناه ، وهو خط (ا . ب) ونفرض كرة خرج من مركزها موازياً للخط الغير المتناهى وهو خط (ج . د) مثل هذا ^(٤) ، فإذا تحركت الكرة حتى زال خط (ج . د) من موازاة (ا . ب) إلى مسامتته فلا بد أن يحدث في خط (ا . ب) نقطة هى أولى النقط التى تقع عليها ^(٥) المسامتات ، ذلك في الخط الغير المتناهى محال ، لأنه لا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، والمسامنة مع النقط الفوقانية قبل المسامنة مع النقط التحتانية لأننا إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التى تحدث مع النقط الفوقانية تكون أحداً مما يحدث مع النقط التحتانية ، وهو ظاهر . فمن المحال أن

(١) كما سيأتى (ز) (٢) وفى الأصل « قدر » وصوابه « بقدر » (ز) .
(٣) ويسمى برهان المسامنة أيضاً كما فى شرح عيون الحكمة للفخر الرازى لأخذ المسامنة فى البرهان ، ومنهم من يسمى برهان الموازاة لقسم من برهان المسامنة ، ولا مشاحة فى الاصطلاح راجع (تحرير البراهين) لعمد الحى اللكنوى (ز) (٤) ولم يرسم مثال فى الأصل والمثال ظاهر (ز) (٥) وفى الأصل « عليه » (ز) .

تكون نقطة هي أولى نقط الماسمات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازاة إلى الماسمة ، وهذا جمع بين النقيضين ، لكن كل ما وضعناه في انقدمات من فرض الكرة وحركتها وخروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحته ^(١) معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهي ، فهو المزموم للأمر المحال فيكون محالا فشكل عظم ومقدار يجب أن يكون متناهيًا وهو المطلوب.

(وعليه شك قوى) لم يذكره المتأخرون وهو :

أن يقال لم قلتم أن الكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازاة إلى الماسمة ، فلا بد أن يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هي أولى نقط الماسمات؟ وذلك أن الماسمة بينهما إنما تحدث بالحركة ، والحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل الماسمة في الخط الغير المتناهي مع طرف الخط المتناهي المتحرك بحركة الكرة منقسما أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط الماسمة إلا ويمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذ كل جزء من أجزاء الخط — متناهيًا كان ذلك الخط أو غير متناه — يمكن أن يفرض فيه نقط بنير نهاية متشافة ولا متتالية ، بل يجب أن يكون بين كل اثنتين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على نفى الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبني على أصله على نفى الجزء ^(٢) ، وهو ظاهر للناسل فيه ، فالحاصل أن الماسمة إنما تحصل بالحركة ، وهي قابلة للقسمة ، بنير نهاية بالقوة ، فكذلك ما سامتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هي أولى نقط الماسمة فيه .

(١) وفي الأصل « صجة » (ز) . (٢) لكن إثبات الجزء دليله نحلي ، بل لا دليل يسلم من النقوض في نفى الجزء ، فلا شك فضلا عن أن يكون قويا وعلى فرض وجود الشك فالجواب هو جوابه (ز) .

جوابه :

هو أن الدائرة التي ترسم بحركة الخط في الكرة المفروضة على قسمين ،
أخضعها قوس المسامنة ، وهي القوس التي تلي خط (ا . ب) الغير المنتهى والآخر :
قوس الانحراف ، وهي القوس الأخرى ، ولاشك أن جميع النقط المفروضة في
قوس الانحراف هي نقط الانحراف ، فالنقطة التي هي طرف قوس المسامنة
— إذ هي نقطة في المسامنة — يجب أن تكون من جملة نقط المسامنة لأن كل
نقطة في هذه القوس هي نقطة المسامنة ، فإذا انطبق خط (ج . د) على هذه
النقطة أعنى طرف قوس المسامنة ، وقع له المسامنة مع نقطة في خط (ا . ب)
الغير المنتهى ، وتكون تلك النقطة أولى نقط المسامات إذ ليس قبلها من قوس
للمسمنة شيء لكونها طرفها ، وحينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكأن غرض
للتقدمين في إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبيه^(١)
على حل الشك المذكور ، والمتأخرون أستعملوا اعتبار الدائرة فيه ، وظنوا أنها زائدة
فيه فبنوه على مجرد فرض الخطين ، وفي فرض الدائرة فائدة حل^(٢) الشبهة
المذكورة . هنا غاية ما عتدى في تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

ولقائل أن يقول إن النقطة التي هي طرف قوس المسامنة هي بعينها طرف
قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهي الحد المشترك بين القوسين ، وإذا كان
كذلك كانت النقطة التي إذا انطبق طرف الخط عليها كان موازيا للخط الآخر
لامساها ولا منحرفا هي هذه النقطة لا غير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف
وإما نقط المسامنة فليست نقطة الموازية إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين

(١) وفي الأصل « التنبيه » (ز) . (٢) وفي الأصل « مثل » (ز)

قوسى الأحراف والمسامنة فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازياً للخط الآخر ، لا مسامناً^(١) فهذا إشكال لم يثأت (لى) حله ، فمن قدر على حله تم له البرهان . نسأل الله تعالى أن يهدينا .

ولنشرع الآن فى بيان البرهان السلمى فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كساقى مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا : إن البعد إن كان ذراعا كان الثانى ذراعا أيضا ، ويزيد الثالث على الثانى بهذا القدر أيضا ، وكذا الرابع على الثالث ، فيكون هذا القدر محفوظا فى ذلك التزايد ، ويذهبان إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقانى بينهما مشتملا على جميع الأبعاد التى تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملا على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية لأنه إن لم يكن ممكنا أن يوجد الأبعاد الغير المتناهية فى بعد واحد لكان الذى يمكن أن يوجد فى بعد واحد إنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المتناهية وعند ذلك يجب أن ينقطع الامتدادان^(٢) ، إذ لو وجد بعد ذلك لأمكن أن يكون^(٣) أبعاد توجد فى بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون^(٤) أكثر من ذلك ، وهو تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف لكن بقاء الامتدادين متباعدين على ذلك النمط من التزايد إلى غير النهاية ممكن بالضرورة فوجب أن يوجد حيثئذ بعد واحد بينهما ، مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية فيكون ذلك البعد أيضا غير متناه مع كونه محصوراً بين

(١) وفى الأصل « ولا مسامنا » (ز) (٢) وفى الأصل « الامتدادين » (ز)

(٣) وفى الأصل « أن يوجد » (ز) . (٤) « أن يكون » سقط من الأصل (ز)

الحاصرين : هذا محال . فثبت أن كل عظم فانه يجب أن يكون متناهيا
وهو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن البعد الذى ذكرتموه أنه مشتمل على جميع
الأبعاد الغير المتناهية على الوضع الذى أسسموه^(١) . يفتنى أن يكون آخر الأبعاد ،
وإلا لم يكن مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية ، وإذا كان آخر الأبعاد كان
الامتدادان منقطعين عنده فكانا منتهيين عنده . فإذا لا تصح تلك المقدمة ،
وهى ثبوت كون بعد واحد مشتملا على جميع الأبعاد الغير المتناهية إلا بوضع
الامتدادين متناهيين^(٢) . وهذا هو المطلوب من ذلك البرهان فيلزم أن تكون صحة
البرهان مشوقة على صحة المطلوب وهو محال .

أجابوا عنه بأن هذا لا يضرنا لأننا نورد البرهان على هذا الوجه فنقول إن
القول بكون الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونهما غير متناهيين فيكون
القول بكونهما غير متناهيين باطلا ، وإنما قلنا ذلك^(٣) لأنه إما أن يكون
هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المتناهية أو لا يكون ، فان
كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنده فيكونان متناهيين ، وإن
لم يكن هناك بعد على الصفة المذكورة فحينئذ تكون الأبعاد التى يمكن أن توجد فى
بعد واحد أبداً متناهية محدودة ، وعند ذلك الحد ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجدا
بعد ذلك لأمكن أن يوجد عدد آخر فى بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون^(٤)
أكثر من ذلك وهو الأبعاد المحدودة عند ذلك الحد ، هذا خلف فوجب انقطاع
الامتدادين عند ذلك الحد فيكونان متناهيين . فقد لزم القول بكونهما متناهيين
على تقدير كونهما غير متناهيين ، وهو محال .

(١) وفي الأصل «استموه» (ز) . (٢) وفي الأصل «المتناهيين» (ز) (٣) وفي
الأصل إتمام «وذلك» بعد ذلك (ز) . (٤) «أن يكون» ساقط من الأصل (ز) .

واعلم أن القسم الثاني من هذه العبارة مشترك بينهما وبين العبارة الأولى .
وعليه منع قوى ، وهو أن يقال ما المراد ؟ من قولكم : إن لم يكن ممكناً أن توجد
الأبعاد الغير المنتهية في بعد واحد بينهما ، كان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد
وإنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المنتهية ، إن كان الأبعاد به أبعاداً^(١) محدودة
معيّنة وهو الظاهر من قولهم لإزائهم بأنه حينئذ يجب أن ينقطع الاستدادان ، إذ لو وجد
[الاستدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد^(٢) في بعد واحد أكثر مما لا يمكن
[أن تكون] ^(٣) أكثر من ذلك ، وهي تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف - وهو
ممنوع^(٤) لأنه لا يلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند
كذبها هو قولنا : الموجود في بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعمين بل
كل واحد واحد من الأبعاد الموجودة بينهما مشتمل على أبعاد متناهية هي تحته
لا إلى نهاية بحيث لا تنتهي إلى واحد لا يكون فوقه ما يشتمل على أعداد متناهية
حتى يقال : فيلزم انقطاع الاستدادين بل فوق كل واحد مشتمل على أعداد متناهية
واحد هذا شأنه لا إلى نهاية .

فهنا منع قوى ما رأيت منهم أحداً تيسر له دفعه ، ويمكن أن يجاب عنه
بأن يقال : إن لم يصدق قولنا مجموع الأبعاد الموجودة بينهما موجود في بعد واحد
لكان الصادق إما قولنا لا شيء من [تلك] الأبعاد بموجود في واحد ، أو قولنا بعض
الأبعاد موجود في واحد معين دون الباقي ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد

(١) وفي الأصل « أبعاد » (ز) (٢) هنا إقحام « توجد » في الأصل (ز) .

(٣) ما بين الأقواس في تلك للواضع مزيد لإزالة التعقيد في الأصل (ز) .

(٤) وفي الأصل « فهو » (ز)

موجودة في بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجمل ، عدداً لا واحداً فيكون كل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجمل مشتملاً على أبعاد متناهية لا إلى نهاية ، وانحصاره في هذه الأقسام ظاهر^(١) ، لا تتكلف له بياناً .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لما فرضوه في أصل البرهان ، والثاني : فاسد لما ذكره . بقي الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد الغير المتناهية إذا كان كل جملة متناهية منه مشتملاً عليها لبعد واحد غير البعد الواحد الذي يكون جملة أخرى متناهية مشتملاً عليها له فتلك الجمل المشتمل عليها حاصلة في تلك الأبعاد المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقاني مشتملاً على الباقي للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، وهو الفوقاني فتكون تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة في تلك الأبعاد المشتملة وتلك الأبعاد المشتملة حاصلة في واحد منها فيكون الكل حاصلاً في ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد مشتملاً على كل الأبعاد الغير المتناهية وحينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من المنع المذكور والله أعلم .

تخرج هذا البرهان على صورة أخرى : اعلم أن عند حل هذا البرهان في أول أمرى سبق إلى ذهنى صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكره ، فلما تحقق عندى ما أورده وجدته دون ما سبق إلى ذهنى إذ لا يتوجه على الأول فلنذكره فانه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

ووجه أنا فرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعداً على قدرهما دائماً ، مثلاً إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع وجدت بينهما

(١) وفي الأصل « ظاهرة » بناء التأنيث ولا وجه لها (ز) . (٢) وفي الأصل

« مثل » (ز)

بعداً بقدر ذراع ، وعند كونها ذراعين [وجدت بينهما]^(١) بعداً بقدر ذراعين وهكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة انه لا امتناع في تباعدهما على هذا الوجه ، فاذا كان البعد بينهما دائماً على قدر الامتدادين ، والامتدادان موجودان بغير نهاية مع التباعد المذكور فينبغيهما بعد بغير نهاية مع كونه محصوراً بين الحاصرين وهذا محال ، فهذا هو البرهان الذى يعتمد عليه في صحة هذه المقدمة ، والحمد لله على ما هدانا من فضله وجوده الذى لا يتناهى حمداً بغير نهاية .

وأما الميثتون للعقائير الغير المتناهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء^(٢) الطبيعية ، وبعضها مناسبة^(٣) لآراء الفلسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، وبعضها مأخوذة^(٤) بحسب غريزة القوة المستحكة في أول فطرة الإنسان ، وهى القوة الوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا خلاء غير متناهى المقدار وأجزاء فيه غير متناهى العدد ، متحركة في ذلك الخلاء ، متصادمة ، كل حركة وصدمة مسبوقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجتمع وتتجانس فتحدث عوالم بغير نهاية ، واختلفوا .

فمنهم من قال إن تلك لأجزاء لا تنقسم أصلاً لا القسمة الاضافية ولا القسمة الانفكاكية ، إذ الانفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاء ولم يتخلل في نفس الأجزاء خلاء .

ومن هؤلاء من علل ذلك بأن الكون والفساد الغير المتناهى يحتاج إلى

(١) ما بين القوسين غير موجود بالأصل (ز) . (٢) وفى الأصل «الآراء» (ز) (٣) وفى الأصل «مناسب» (ز) (٤) وفى الأصل «مأخوذة» (ز)

مادة غير متناهية ولم تفاصيل آخر لا يلحق ذكره بهذا الموضع .
وأما الطائفة الثانية فهم قالوا بأن قولنا : العالم . مغاير لقولنا : هذا العالم .
لأن الثاني أمر جزئي مشخص ، والأول كلي قابل للحمل على كثيرين بحيث
تكون نسبته إلى جميع الجزئيات المنسوجة تحته بالسوية ولا يقتضى أن يكون
الموجود منه عدداً مخصوصاً محصوراً قليلاً أو كثيراً بل الكل ممكن بحسب
حقيقة هذا المفهوم ، فان امتنعت كثرة العوالم النير المتناهية فاما أن تمتنع لاهياتها
وقوازمها - وهما محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من
غير اختصاص بعدد دون عدد ، أو لما راض مفارق فيجوز زواله فيثبت بجواز أن
تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن في الأزليات واجب ، فوجب حصول
عوالم غير متناهية .

وأما الطائفة الأخيرة فهم حكموا على حسب ما شاهدوا بالحواس أن الشيء
إنما ينتهي بطرفه عند طرف شيء آخر ملاصق للشيء لا لعدم الصرف ، كيف ونحن
نعلم بالضرورة أن ما يلي جهة الجنوب متميز عما يلي جانب الشمال وما يلي جانب
الغرب عما يلي جانب الشرق من فلك الأفلاك الذي جعلتموه العالم أو غيره من
الأجسام ، وتميز جانب عن جانب بالحس والإشارة في عدم الصرف محال ،
ومن وقف على طرف العالم ومد يده خارج العالم أتفقد يده أو لا تفقد فان تفقدت
فلا شك أن متسع ذراع أكثر من متسع شبر فتمتد مقدار إما خلاء أو ملاء وإن لم
تفقد وامتنع قم شيء ظم عنه عن النفوذ ، والمقاوم للجسم عن النفوذ أيضاً جسم
وهكذا ينبغي أن يكون كل مقدار منتهياً إلى مقدار لا إلى طرف . ولقد سمعت
من بعض فضلاء زماننا من شاخ في العلوم الفلسفية ، وخصوصاً الرياضيات منها ، أن
للاتمام في المقادير والأبعاد كأمراً عزيزي للقطرة الإنسانية ، وأن المستدلين على

خلافه بخالفون نصيحة الغريزة فهذا تفصيل المذاهب في إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لما صح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لسكنا فذكر بالتفصيل ما يدل على فسخ هذه الآراء ، فنقول للطائفة الأولى : أما الخلاء فستثبت في هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلا عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذي لا يتقسم قسمة إضافية ، ولا انفكاكية ، وأما الأجزاء التي تقبل القسمة الإضافية دون الانفكاكية فمحال لأن تلك الأجزاء عند القائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فإذا قسمنا تلك الأجزاء في الوهم بنصفين جاز بين نصفين كل واحد منهما من الانفكاك الرافع للاتصال الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفين كل اثنين منها من الاتصال الرافع للانفكاك الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفين كل واحد منها لأنها طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ، وأما الكون والفساد الغير المتناهي فهو ممنوع ، ولئن وقمت المسامحة على ذلك ، ولكن لماذا محتاج إلى مادة غير متناهية ؟ فإن الكون والفساد الغير المتناهي إنما يكون على ترادف الزمان فيجوز أن يترادف الكون والفساد الغير المتناهي على مادة واحدة معينة متناهية المقدار متناهية عدد الأجزاء .

وأما الطائفة الثانية فأخذهم ركيك إذ لا يلزم من أن يكون لمناهية بحسب الذهن صلاحية الحل على كثرة متناهية أن يكون ذلك واقعا أو ممكن الوقوع كأشخاص الإنسان وغيرهم ، وربما يكون الشيء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكنا بحسب غيره بل يكون ممتنعا .

وأما قوله : الممكن في الأزليات واجب ، فعلى تقدير المسامحة على أصول

هذه القاعدة فأنما يكون واجباً لا لذاته أن لو كان ممكناً بالإمكان الخاص. لكن لا يتوقف بعد الفاعل إلا على مجرد الإمكان حتى يكون فيضانه عنه واجباً فلم قلتم إن هذه الصورة واقعة على أحد هذين القسمين ؟

وأما الطائفة الأخيرة فيقال لهم : قد ظهر بالأدلة العقلية كثير مما يخالف حاكم الحس كأجرام الكواكب إذ الحس يحكم عليها بصغر المقدار ، والعقل يدل على خلافه ، وأما تميز جانب عن جانب فهو واقع في هذا الجسم الموجود المحيط بحسنا وإشارتنا ، وعليهم بيان تناوله خارج العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فهم عرفتم أن هذا الفرض صادق ؟ فلهذا كاذب محال ، وأما عدم نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لاقتضاء الشرط الذي هو الحيز والمكان ، وأما صحة الغريزة فإن أراد بها غريزة الوهم الذي هو تابع في حكمه للحس فسلم ، لكن صحته غير واجبة ، لأنه ثبت في العلوم الرياضية بالبرهان كثير مما يكذبه الحس والوهم ، كما قلنا في أجرام الكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فمنوع ، لا بدله من بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليط الوهم التابع للحس ، بل هو بالعكس ، لأنه قد قام على خلافه البراهين القاطنة التي ذكرناها ، وخصوصاً الأخير منها ، كما قامت الأشكال الهندسية على خلاف الوهم والحس ، فهذا آخر ما نتكلم فيه لتصحیح هذه المقدمة ، والله الهادي بفضلہ للصواب .



« المقدمة الثانية ، هي : أن وجود أجسام لانهاية لعدتها

محال ، وهو أن تكون موجودة معاً »

(الشرح) : اعلم أن المقصود من المقدمة الأولى إنما كان بيان تناهي

الاجسام فى المقدار ، والمقصود من هذه المقدمة بيان تنهايهما فى العدد ، (لأنه) لو كانت الاجسام غير متناهية فى العدد لكانت غير متناهية فى المقدار . برهانه أن فساد التالى يدل على فساد المقدم . بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ما فاذا زدنا عليه جسما آخر كان مجموع مقدار بهما أعظم مما كان قبل الزيادة ، وهكذا لو زدنا عليه جسما آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد عدد ذوات المقادير بعضها على بعض موجبا لازدياد المقدار ، فاذا كان العدد غير متناه وازدياد المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة ، لأن درجات الكبر فى المقدار من لوازم مراتب الكثرة فى العدد .

وأما بيان فساد التالى فقد سلف منا بيانه فى المقدمة الاولى فوجب أن تكون الاجسام متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

« المقدمة الثالثة : هى أن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعدتها محال ، ولو لم تكن ذوات عظم مثل أن يكون هذا العقل سببه عقل ثان وسبب الثانى ثالث ، وسبب الثالث رابع ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهذا أيضا بين الاستحالة » .

(الشرح) : اعلم أن المعلوم اما واجب لذاته ، او متمتع لذاته ، او ممكن لذاته ، والواجب لذاته هو الموجود الذى لا تكون ذاته قابلة للمدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون ضرورى الوجود لذاته ، والمتمتع لذاته هو الذى لا يكون قابلا

للوجود أصلاً بل يكون ضرورى العدم لذاته ، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود والعدم ، فلا يكون ضرورى العدم ولا ضرورى الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضرورى له ، والممتنع أيضاً لا ينسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، والممتنع بأبى قبول الوجود ، فمن البين الواضح ان المحتاج الى علة توجده انما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، فلا يترجح الوجود على العدم ، ولا العدم على الوجود له ، إلا لو وجد شيء آخر يترجح وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوماً ، فالشيء الذى يحصل من وجوده وجود شيء آخر متقوماً به ، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسبباً ، ويسمى ذلك الآخر معلولاً ومسبباً ، إذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة هو بيان تنهاى سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى علة لا تكون معلولة أصلاً بل تكون واجبة الوجود لذاتها ، وصحة المقدمة الأولى والثانية لا تكون كافية فى تصحيح هذه المقدمة لأن المعلوم من تينك المقدمتين انما هو تنهاى أمور لها وضع وحيز وهى الأجسام ، والعلل والمعلولات قد لا تكون أجساماً بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولاً كما سيأتى إثبات هذا النمط من الموجودات فى هذا الكتاب ، ولا يلزم من تنهاى أمور ذوات وضع هى أجسام تنهاى أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التى قامت على تنهاى القسم الأول يمكن إقامة أيضاً فى تنهاى القسم الثانى ، وهو برهان التطبيق دون الباقيين ولكن على القسم الثانى براهين مستقلة فلماذا جعل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبغى أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصلة الى طرف يسكون هو علة مطلقة ولا يسكون معلولاً أصلاً ، بل يكون واجب الوجود لذاته ،

ان لم تكن تلك العلل والمعلولات أجساما ولا متعلقا بها ، بل تكون عتولا مفارقة
والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذي يكون ممكنا لذاته معلولا ، فعلته
إن كانت بهذه الصفة أيضا ، وكذا علة علة إلى غير النهاية فحينئذ يكون قد
حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية ، كل واحد منها ممكن معلول ، فذلك
المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا فمئة ذلك المجموع إما أن
سكون نفسه أو شيئا داخلا فيه أو شيئا خارجا منه ، والقسم الأول باطل لأن العلة
منقدمة على المعلول ، والشيء لا يتقدم على نفسه ، ولا على علة ، وإلا لكان
منقدما على نفسه وعلى علة وهو محال ، فلا يكون علة للمجموع لأن علة المجموع
تكون أولا علة لأجزائه ثم بواسطة أجزائه تكون علة للمجموع^(١) .

وأما القسم الثالث ، وهو أن يكون علة المجموع شيئا خارجا عن المجموع ،
مذلك الخارج لا يكون ممكنا معلولا لانا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول في تلك
السلسلة فإخراج عنها لا يكون ممكنا معلولا ، وإلا لكان داخلا فيها ، والموجود
الذي لا يكون ممكنا ، معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده
، يكون طرفا لها ، ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية الى علة
على هي علة لما بعدها من العلل ، وذلك هو المطلوب ، فظهر بهذه المقدمات
لثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيب بالوضع كالأجسام ، أو ترتيب
بالطبع كالعلل والمعلولات فانه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

(١) وأما القسم الثاني وهو ما تكون علة المجموع شيئا داخلا فيه فبطلانه ظاهر
من بطلان القسم الأول لأن جزء الشيء لو كان علة له لازم تقدم الشيء على نفسه
وهو محال ، ولذا اتهم ساقط من الأصل (ز) .

واما ما لا يكون مجموعا ولا يكون لافراذه ترتيب بالوضع أو ترتيب بالطبع إما أنه ليس له مجموع كالحركات ، إذ اجزاء الحركات لا تجتمع بعضها مع بعض حتى يحصل منها مجموع أو أنه كان له مجموع لكن لا يكون بين أفراده ترتيب بالوضع أو بالطبع كالنفوس البشرية المفارقة أو ليست بأجسام - كما سيظهر - حتى يكون لها ترتيب بالوضع وليس بعضها علة للبعض حتى يكون بينها ترتيب بالطبع فلا تقوم البراهين التي ذكرناها في هذه المقدمات على وجوب تنهى أفراده واقطاع أشخاصه بل الأمر موقوف على دليل منفصل نفيا وإثباتا .

« المقدمة الرابعة أن التغير يوجد في أربع مقولات : في مقولة الجوهر ، وهذا التغير الكائن في الجوهر هو الكون والفساد . ويوجد في مقولة الكم ، وهو النمو والاضمحلال . ويوجد في مقولة الكيف ، وهو الاستحالة . ويوجد في مقولة الأين ، وهو حركة النقلة ، وهذا التغير في الأين يقال له الحركة على الخصوص » .

(الشرح) : اعلم أن التغير عبارة عن أن يتبدل حال ذات ما بحالة أخرى ، أو بأن يحدث فيه شيء لم يكن فيه موجوداً^(١) أو بان يزول عنه شيء كان فيه موجوداً ، وكل واحد منهما على قسمين لأن ذلك التغير إما ان يكون دفعة فيكون حدوث ذلك الشيء فيه أو زواله عنه في آن واحد ، واما ان لا يكون دفعة بل يسيراً يسيراً فيكون حدوثه فيه أو زواله عنه مستمراً باستمرار الزمان .

(١) فيحصل بتغير العلم والإرادة تغير في الذات (ز) .

قالت الحكماء في هذا المقام : كل تغير يكون دفعة فانا لا نسميه حركة بل الحركة هي التغير الزماني لا التغير الآني ، وهو أن يخرج الشيء من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً . إذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه المقدمة ان التغير يوجد في أربع مقولات من المقولات العشر التي حررها الحكماء في العلم الحكلي من الفلسفة الأولى ، وتلك الاربعة هي الجوهر والسكن والكيف والأين ، فالتغير الذي يقع في الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، والهواء ناراً ، والنار أرضاً أو بالعكس ، ويسمى هذا التغير كوناً للنوع الذي يحدث ، وفساداً للنوع الذي زال ، هذا في البسائط ، وأما في المركبات فمثل أن تصير الحطة دماً ، ولحم الحما وعظماً وعصباً ، وكما يصير النحاس عند احتراقه كلساً والخشب رماداً وهذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر لأن الحركة تحتاج إلى الاشتداد والانتقص ، والجوهر لا يقبلهما . فالكون والفساد يكونان دفعة ، وقد يظن أن الكون قد يقع بالتدريج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، وليس بحق ، فان ذلك حركة في الكيف ، وهو حدوث المزاج مع توابعة ولا شك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابعه فانه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدريج .

وأما التغير في الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان وكل واحد منهما أيضاً على قسمين لأن تلك الزيادة والنقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية ويسمى بنمو كالنبات اذا زاد مقداره ، اذا انضم اليه غطاءؤه بقوته الطبيعية النامية . وقد تكون بانقاص حظه منه ، ويسمى اضمحلالاً وذبولاً ، وهو في مقابلة النمو ، كالنبات فانه ينقص مقداره بالذبول والاضمحلال ، وهذان القسمان ذكرهما صاحب الكتاب فحسب ، وقد يزيد مقدار الجسم وينقص لانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، ولكن بأن يزول عن الهيولى مقداره ، ويحدث فيه إما

مقدار أكبر مما كان ويسمى تخلخلا ، أو مقدارا أصغر مما كان ويسمى تكاثفا .
مثال التخلخل : هو أن يمتص كوز الفئاع مثلا إذا كان خاليا فينبسط الهواء
الذى فيه لضرورة عدم الخلاء ، فاذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى
مقداره الأول فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن
لأن زال القاسر عن الهواء تقبض طبيعا إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار
ما تخلخل الهواء بالمص .

وأما التغير الذى يكون فى مقولة الكيف فانه يسمى استحالة مثل الاصفرار
والاحمرار والتسخن والتبرد .

وأما التغير الذى يقع فى الآين فهو حركة النقلة من مكان إلى آخر قال :
وهذا التغير يقال له الحركة على الخصوص . أى أن التغيرات الواقعة فى سائر
المقولات لا تسمى حركة بل لفظة الحركة مختصة بالتغير الذى يكون فى مقولة الآين
دون غيرها من المقولات .

واعلم أن على كلام المصنف إشكالا قويا وهو أن يقال ما المراد من التغير
فى أن التغير يوجد فى أربع مقولات ، إما أن يكون المراد به التغير دفعة أو التغير
لادفعة أو التغير مطلقا سواء كان دفعة أو لادفعة ، فان كان مراده به التغير
دفعة فالتغير فى الكم والكيف والآين لا يكون دفعة بل على التدرج فان النمو
والاضمحلال والاستحالة وحركة النقلة تستمر باستمرار الزمان ، ولا يكون
دفعة ، ولكن التغير فى مقولة الجوهر — وهو الكون والفساد — يكون موافقا
له فحسب ، لأن الكون والفساد يكونان دفعة ، وإن كان مراده التغير على

التدرّج بالتغير في الجوهر لا يكون على التدرّج بل يكون دفعةً ، ولكن باقي التغيرات يكون موافقاً لذلك ، وإن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقاً حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها سواء كان دفعةً أو لادفعةً فالتغير مطلقاً لا يختص بالمقولات الأربع التي ذكرها لأن كل مقولة من المقولات العشر فاتها تحدث في محلها فيكون لكل مقولة تغير ما ، إما دفعةً أو لادفعةً فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرها ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التغير التغير مطلقاً حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة في هذه الأربع لها أسماء مخصوصة مثل أن التغير الواقع في مقولة الجوهر يسمى كوناً وفساداً ، والتغير في الكم يسمى نمواً أو ذوبولاً ، والتغير في الكيف يسمى استحالة ، والتغير في الأين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة في سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقي ليكون ذلك تفسيراً لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها معلومة للمتعلمين والله أعلم .

والوجه الثاني أن احتياجهم في هذه العلوم في أكثر الأحوال إنما يكون إلى ذكر هذه التغيرات الأربع دون سائر التغيرات ، لأن نادراً ، فإن أكثر مباحثهم إنما تكون في الكون والاستحالة ، تارة في التفرقة بينهما ، وتارة في دفع المنكرين للكون والاستحالة ، وتارة في بيان أنواعهما وأصنافهما ، فلاجل كثرة وقوع الحاجة في البحث عن هذه التغيرات خصصها بالذكر دون غيرها من المقولات ، ولا يقل أن التغير في مقولة الوضع — وهو مثل الحركة الدورية ، يحتاج إلى البحث عنه في هذه العلوم ، وتقع الحاجة إليه كثيراً مع أنه لم يذكره ، لأننا نقول : الحركة

الدورية عنده نوع من الحركة في الأين كما يصرح به في المقدمة الثالثة عشرة فيكون ذكر جنسها مشتملا عليها فلا حاجة هننا إلى إفرادها بالذكر .

مطالبة أخرى : هي أن الحكماء اصطلمحوا على أن التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدريج يسمى حركة ، ثم قالوا : الحركة إنما توجد في أربع مقولات ، ثلاثة منها ذكرها المصنف ، وهي مقولة الكم والكيف والأين ، وواحد منها لم يذكره ، وهي مقولة الوضع ، فأطلقوا اسم الحركة على التغير في هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة في الكم نمواً أو تخلخلاً أو ذبولاً أو تكاثفاً ، والحركة في الكيف استحالة ، والحركة في الأين نقلة ، والحركة في الوضع هي مثل الحركة الدورية ، فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين مع أن اصطلاح الحكماء منعقد على إطلاقها في جميع هذه الأربع ؟

جوابها أنه حافظ على الوضع اللغوي فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، وهو تنير في مقولة الأين أما النقل من مكان إلى مكان فمعلوم أنه حركة في الأين وأما الحركة من وضع إلى وضع فإن هذه الحركة وإن لم تكن حركة في الأين بحسب كلية الجسم المتحرك حركة دورية ولكنها حركة في الأين بحسب أجزاء ذلك الجسم المتحرك بالاستدارة فإن كل جزء يفرض فيه فانه يكون منتقلا من مكان إلى مكان فلهذا كانت الحركة الدورية عنده داخلة في الحركة في مقولة الأين .

وأما التغير في مقولة الكم كأنمو أو الذبول فانه قريب من أن يسمى حركة في اللغة لكنه لا يدخل في الحس فكان^(١) النامي ساكن غير متحرك ، فلم يعتبره

(١) والاصل « مكان » . (ز)

وإنما اعتبر ما هو ظاهر في الخس ، مشهور عند أهل اللسان إتباعا لهم في مراعاة لغتهم ، فلهذا خصص لفظه الحركة بالتغير في مقولة الآين والله أعلم .

* * *

« المقدمة الخامسة : هي أن كل حركة تغير وخروج من القوة إلى الفعل » .

(الشرح) : اعلم أن الوجود إذا كان بالقوة في بعض الكمالات فخروجه من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون ، أو على التدرج يسيراً يسيراً وهو الحركة ، فكل حركة فانها خروج من القوة إلى الفعل ، ولا ينعكس ، فإن الكون أيضا خرج من القوة إلى الفعل ، وليس بحركة ، لكن إذا قيدنا الخروج من القوة إلى الفعل بالتدرج ، أو بقولنا يسيراً يسيراً ، وما أشبهها فحينئذ صلح أن يكون حداً ، أو رسماً للحركة ، وقد ذكرنا في تعريف الحركة وجوهاً ، أحدها ما ذكرناه ، والثاني ما ذكره المعلم الأول ، فإنه قال : الحركة كال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم ، فيكون حصولها له كمالاً ، لكن الحركة ليست كسائر الكمالات لا يقضى حصولها للجسم أن يتبعه كمال آخر ، بحيث لا يعقل ذاته إلا كونه ، مؤدياً إلى الكمال الذي بعده ، والحركة كمال هذا شأنه فإن الحركة من حيث هي حركة طلب حالة أخرى بعدها فإذا كان كذلك فالحركة كمال أول لما بالقوة بالنسبة إلى الكمال الذي بعده ، ووجودها له - وهي كمال أول بالقوة ، وليكن لا مطلقاً حتى يكون كمال أول بالقوة من حيث هو بالفعل - بل أن الانسان إذا تحرك من مكان إلى مكان فإن الحركة كمال أول له ، لامن حيث إنه إنسان فإنه في الإنسانية بالفعل لا يتحرك لتحصيلها بل من حيث هو بالقوة ، وهو كونه في المكان الذي يتحرك اليه ، فالحركة كمال

أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . والثالث ما ذكره إمام الحكمة افلاطون
الالهى : الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض آن من الآتات إلا ويكون حاله فى
الآن الذى يكون قبله ، (غير حاله فى الآن الذى يكون^(١)) بعده ، فهذا ما يتعلق
بهذه المقدمة .

* * *

« المقدمة السادسة : هى الحركات، منها^(٢) بالذات، ومنها بالعرض ،
ومنها بالقسر ، ومنها بالجزء ، وهى نوع ما بالعرض ، أما التى بالذات :
فكانتقال جسم من موضع إلى موضع . وأما التى بالعرض فكما يقال
فى السواد الذى فى الجسم أنه انتقل من موضع إلى موضع ، وأما التى
بالقسر : فكحركة الحجر إلى فوق ، بقاسر يقسره . وأما التى بالجزء
فكحركة السمار فى السفينة ، لأنه إذا تحركت السفينة ، نقول إنه
تحرك السمار أيضاً ، وهكذا كل مؤلف يتحرك بمجملته يقال إن جزءه
قد تحرك » .

(الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما أن تكون تلك الحركة قائمة
به ، أولاً تكون قائمة به ، بل تكون قائمة بما يقارنه ، والثانى يقال له التحرك
بالعرض ، وهو على أربعة أقسام لأن المتحرك بالعرض إما أن يكون جزءاً لما هو

(١) ما بين القوسين ليس فى الأصل (ز) . (٢) يؤول لفظ « منها » فى المواضع
هنا بلفظ (بعضها) كما تقرر فى موضعه (ز) .

متحركاً بالحقيقة أولاً يكون ، وعلى التقديرين ، فاما أن يكون من شأنه أن يقبل الحركة بالاستقلال وإما أن لا يكون من شأنه ذلك ، فحصل أقسام أربعة ، أحدها أن يكون جزءاً له ، وليس من شأنه قبولها بالاستقلال : مثاله الهبولى والصورة ، فان كل واحد منهما جزء للجسم ، وليس من شأنها قبول الحركة بالاستقلال فاذا تحرك الجسم يقال لها إنها متحركة بالعرض ، وثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة بالاستقلال : مثل البياض في الجسم فانه إذا تحرك الجسم يقال للبياض إنه متحرك بالعرض ، وثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال : مثل جسم مؤلف من أجسام كالأخشاب المدرجة في السفينة ، والمسامير المسيرة فيها ، فان تحريك المحرك إنما يلحق كليهما فتتحرك أجزاؤها تبعاً لها فيقال لأجزائها إنها متحركة بالعرض ، ورابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها بالاستقلال كالجالس في السفينة ، فانها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالعرض فهذه أقسام المتحرك بالعرض .

وأما القسم الأول ، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة ، وهو على قسمين : لأن سبب تلك الحركة ، إما أن يكون شيئاً خارجاً عن الجسم ، وإما أن يكون شيئاً متعلقاً بالجسم ، والقسم الأول ، يقال له : المتحرك بالقسر ، وهو إما أن يكون جاذباً^(١) للمقصور ، وإما دافعاً له ، وعلى التقديرين ، فاما أن يفارق عن القاسر بعد التحريك أو لا يفارقه ، وعلى التقديرات الأربع ، فاما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة للحركة الطبيعية المقصور ، أو تكون خارجة عن حركته الطبيعية غير مضادة ، فالحركة القسرية المضادة مثل رمي الحجر الى فوق ،

(١) وفي الأصل « مجديا » (ز) .

والخارج عن الحركة الطبيعية غير المضادة ، مثل رميه على موازنة وجه الأرض ،
ويحصل من ازدواج هذه الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام للحركة القسرية
وعليك اعتبار تفصيلها بأمثلتها .

وأما إن كان سبب تلك الحركة شيئاً في نفس الجسم ، فانه يقال له : أنه متحرك
بالذات . وهي إما أن تكون صادرة عنه بقصد واختيار ، وهي الحركة الإرادية ،
أو من غير قصد واختيار ، وهي الحركة التسخيرية ، وعلى التقديرين ، فاما أن
تكون متحدة الجهة على نمط واحد ، وإما أن تكون مختلفة الجهات متكثرة
الذات ، فهذه أربعة أقسام : أحدها أن يكون ذلك المحرك يحرك بالاختيار
وعلى نمط واحد مذهب إلى جهة واحدة ، وهو النفس الفلكية . وثانيها أن يكون
ذلك المحرك محركاً بالاختيار حركة مختلفة الجهات ، وهي النفس الحيوانية .
وثالثها أن يكون ذلك المحرك محركاً بالتسخير إلى جهة واحدة ، وهو الطبيعية ،
فهذه أقسام المتحرك بالذات ، وأنت إذا أحطت بهذا التفصيل فقد أحطت
بمقاصد صاحب الكتاب .

«المقدمة السابعة : هي أن كل متغير منقسم ، وكذلك كل متحرك
منقسم ، وهو جسم ضرورة ، وكل ما لا ينقسم لا يتحرك ، وكذلك
لا يكون جسماً أصلاً» :

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على دعاوى أربع ، إحداها أن
كل متغير منقسم ، وثانيها أن كل متحرك منقسم ، وثالثها أن المتغير أو المتحرك

جسم ، وراعتها أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك ولا يكون جسماً .
أما الدعوى الأولى وهى قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، وذلك أن التغير هو الذى يحدث فيه ما لم يكن فيه ، أو يزول عنه ما كان فيه لأنه إن لم يكن شئ من هذين الأمرين كان ذلك الشئ على حالة واحدة مستمرة ، فلا يكون متغيراً ، هذا خلاف ، وإذا كان كذلك فالتغير لا يجب أن يكون منقسماً ، لأن النفس الناطقة - كما سيظهر بعد - جوهر غير منقسم ، ويكون لها تغيرات مثل أن تكون جاهلة ، فنصير عالمة ، وتحدث فيها تصورات كلية مستفادة من التصرف فى التخيلات والمحسوسات ، وكذلك الكيفيات النفسانية مثل الشوق والعشق والفرح والحزن والنضب وغيرها ، فاذن جوهر النفس قابل لهذه التغيرات مع أنه غير منقسم فكيف يصدق أن يقال : كل متغير منقسم .

وأما الدعوى الثانية - وهى أن كل متحرك منقسم - ففيه أيضاً شك ، وذلك أن الجسم إذا تحرك فإنه يتحرك بحركته السطح وطره - وهو الخط - ؛ وطره - وهو النقطة - ضرورة ، فعند حركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك نقط كثيرة ، مثل تقطى فلك البروج ، فانهما تتحركان بحركة معدل النهار ، ومراكز الأفلاك الخارجة المركز تتحرك بحركة الممثلات ، وبالحركة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة - وهى قوله وهو جسم ضرورة - فلنقطة هو إما أن تسكون عائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، وفى كل واحد منها شك ، أما إن كان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تتغير وليست بجسم ، والنقطة تتحرك وليست جسماً ، وإن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فإن كل واحد منها منقسم وإيسا بجسمين .

(١) بل مطيتها هى القابلة لها فلا شك حتى يحجب عنه ، على أن تجرد النفس دليله غير تام (ز)

وأما الدعوى الرابعة - وهى عكس المقدمة السابقة - فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تيك لكن صحتها غير ثابتة ، لما ذكرنا من القوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل والله أعلم .

(والجواب) عن الشك الأول أنا نعى بالتغير هنا التغير بالكيفيات الجسمانية مثل التسخن والتبرد ، وهى الاستحالة فسقط النقض بالتغيرات النفسانية فان قلت إذا قيدت التغير بالكيفيات الجسمانية كان التغير هو الجسم ، وهو منقسم ضرورة ، فأى حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية ؟

قلت : ليس المراد بالجسم المنقسم بالقوة حتى يصير المقدمة ضرورية بل المراد به المنقسم بالفعل ، فيصير تقدير هذه المقدمة هكذا : التغير بالاستحالة الجسمانية منقسم بالفعل ، وليست هذه المقدمة ضرورية ، بل هى محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد فى الحقيقة ، كما هو عند الحس ، وليس منقسماً بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، فإذا تغير من متغير مثل قطعة ما تسخن من مسخن فهو بعد التغير هو ذلك البسيط بعينه ، وأما الموجب لخروج انقسامه من القوة إلى الفعل حتى يقال لما تغير بالسكيف فقد انقسم بالفعل فيحتاج إلى برهان يقوم على صحة هذه الدعوى .

و برهان ما أقول أن تأثير المختل فى الجهة التى تلقى المستحيل أقدم من تأثيره فى الجهة التى لا تلقاه وإن كان مشتملاً عليه فتأثيره مما يلى ظاهره أقدم من تأثيره فيما يلى غوره ، ففى أول التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير ، ثم يسرى فى الباقي ، واختلاف أجزاء الجسم فى الكيفية توجب انقسامه بالفعل ضرورة أن الجسم السخين مثلاً من الجسم يكون متميزاً بالفعل من الجزء البارد أو الفاتر

فصل الانقسام بالفعل فقد ظهرت صحة الدعوى الأولى .

وأما الدعوى الثانية فاعلم أن المراد بالمتحرك إنما هو المتحرك بالذات لا المتحرك بالعرض فقط عنه القصد بالنقطة ، لأن النقطة إنما تتحرك بالعرض لا بالذات ، والدليل على أن كل متحرك بالذات منقسم ، هو أن المراد بهذه الحركة إن كان هو الحركة في السكف - وهي الاستحالة - فقد صحت بما ذكرناه في الدعوى الأولى ، وإن كان المراد به الحركة في السكف كالمثو - وهو ازدياد في مقدار - كان المتحرك - وهو النامي - منقسما بالضرورة ، وكذا الذابل والمتخاقل والمتكاثف ، وإن كان المراد به الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة جسما فيكون قابلا للانقسام ضرورة ، أعنى به قسمة إضافية لا قسمة انفساكية ، وإن كان المراد به الحركة في الأين فكل متحرك بالذات في الأين يكون له جزء يلي مقصد حركته ، وجزء آخر يلي جهة مقابلة لمقصد حركته ، وحاصله أن المتحرك بالاستقلال بتغاير أجزائه متغاير الجهات فيكون منقسما بالضرورة ، وهي الدعوى الثانية .

وإذا ظهر أن كل متغير ومتحرك منقسم في الجهات الثلاث ، وكل منقسم في الجهات الثلاث جسم ضرورة فقد صحت الدعوى الثالثة .

وأما الدعوى الرابعة فهي أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك ، ولا يكون جسما ضرورة فلا نه ثبت بالمقدمة الثانية أن كل متحرك منقسم ، ومعلوم أن كل جسم منقسم إما بالقوة أو بالفعل ، فيأزم بطريق عكس النقيض أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك أصلا ولا يكون جسما ، والله الهادي بفضلته .

« المقدمة الثامنة : أن كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة
إذ ليس حركته بذاته وكذلك لا يمكن أن يتحرك تلك الحركة
العرضية دأماً » .

(الشرح) : إنك قد عرفت فيما سلف معنى الحركة العرضية ، والحركة
وأصنافها فلا يخفى عليك مراده من هذه المقدمة ، وأما إثبات صحتها بالدليل
فلم يبرهن عندي صحتها ، وذلك لأنه من الجائز أن يكون جسم يتحرك حركة
عرضية من جسم آخر يكون متحركاً بالذات ، دائم الحركة ، ويكون الجسمان
متلازمين في الوجود ، فتدوم الحركة العرضية للجسم المتحرك بالعرض مثل كرة
النار فأنها متحركة بحركة الفلك ، ولما كانت الحركة للفلك ^(١) دائمة كانت الحركة
العرضية لـ ~~لكرة~~ النار دائمة ، بل الحركة اليومية للأكر المكوكة عرضية ،
وللناسعة ذاتيه وهي دائمة لها ، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك
بها يسكن لا محالة ، وفي الجملة فليراجع إلى غيرى في تصحيح هذه المقدمة ،
والله أعلم .

« والمقدمة التاسعة : أن كل جسم يحرك جسماً فانما يحركه بأن
يتحرك هو أيضاً في حال تحريكه »

(الشرح) : اعلم أن كل جسم يحرك جسماً آخر فانما أن يحركه لأنه جسم

(١) قول الشارح هنا مبنى على رأى القائلين بقدوم الأفلاك وقد تبين للجميع أنه
حديث خرافة (ز)

أو لأنه جسم ما ، وذلك لأن تحريكه له إما لنفس جسميته أو لخاصية فيه ، فان كان الثاني. فملة ذلك التحريك بالحقيقة إنما هي تلك الخاصية لا الجسم من حيث إنه جسم فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً في نفسه مثل حجر المغناطيس إذا حرك الحديد فانه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو في نفسه ، وأما إن كان تحريكه له لكونه جسماً فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسماً فحسب . والقسم الثاني باطل ، وإلا كانت الأجسام المتماسة بحركة بعضها البعض دائماً ، وهو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسماً بجسميته فهو يتحرك في نفسه بحرك ما أى حرك كان ثم يحرك غيره بمدافعتة فهذا هو المطلوب من هـ - المقدمة.

«المقدمة العاشرة : إن كل ما يقال إنه في جسم ينقسم إلى قسمين ، إما أن يكون قوامه بالجسم كالأعراض ، أو يكون قوام الجسم به كالصور الطبيعية ، وكلاهما قوة في جسم»

(الشرح) : اعلم أن كل موجودين يكون أحدهما مختصاً بالآخر اختصاصاً تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً ، ثم يكون أحدهما ناعماً للآخر والآخر منعوتاً به ، يسمى الناعت منهما حالاً والمنعوت محلاً ، ثم انه إما أن يكون الحال منقوماً بالحل ، والحل مقوماً له ، وإما أن يكون الحل منقوماً بالحال والحال منقوماً له ، فان كان على الوجه الأول سمى الحال عرضاً والحل موضوعاً ، مثل البياض في الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع . وإن كان على الوجه الثاني سمى الحال صورة والحل هيولى ومادة ، مثل طبيعة النار في جسمها

فالطبيعة النارية صورة وجسمها مادة لها ، فالحال كجنس تحته نوعان : المرض والصورة ، والمحل كجنس تحته نوعان : الموضوع والمادة ، وعند هذا ظهر أن كل قوة حالة في الجسم فاما أن تكون عرضا فيه إن كانت مقومة بالجسم كالحرارة والبرودة واما أن تكون صورة فيه إن كانت مقومة للجسم ، كالصور الطبيعية مثل الصورة النارية والهوائية والمائية والأرضية ، وكذا الصور المقومة لمواد الأفلاك ، وكل واحد من العرض والصورة يسمى قوة إن كانا مصدرين لأثر ما باعتبار حصول ذلك الأثر عنه ، فلفظة القوة تشملهما جميعا . واعلم أنهم ذكروا في إثبات الصور الطبيعية ومغايرتها للكميات المحسوسة من هذه الأقسام وجوها : أحدها أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بعسر كالأجسام اليابسة ومنها ما لا يقبلها أصلا كالأجسام الفلكية ، فاختصاص بعض هذه الأجسام بما له من الصفات دون البعض لا يمكن أن يكون للجسمية لأن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في هذه الصفات ، ولا لمحلها ، لأن محل الجسمية هو الهبولى وهي قابلة لهذه الصفات فلا يمكن أن تكون فاعلة لها ، لأن الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا - كما سيظهر بعد - فبقي أن يكون لها هو حال فيها ، والحال في الأجسام إما عرض واما صورة فإن كان عرضا عاد الطلب في سبب اختلاف الأقسام في قبول تلك الأعراض ، وإن كان صورة فهو المطلوب ، فقد ثبت أن اختلاف الأجسام في قبول الأشكال إنما هو صورة جوهرية حالة في الأجسام متنوعة لها بعد اشتراكها في الجسمية .

لا يقال الطلب بعد قائم في اختصاص كل جسم بنوع من الصور مع الاشتراك في الجسمية لأننا نقول أما الأجسام الفلكية فلأن موادها لا تقبل إلا تلك

الصور ، وأما المواد العنصرية فلأن اختصاص مادة كل نوع منها بصورته لأجل استعداد سابق عليها به نالت المادة تلك الصورة من الفاعل .

فان قلت : فلنكيف ذلك الاستعداد السابق في اختصاص الجسم بالعرض للمعين ، قلت : [وجوه] الفرق بينهما أن الماء مثلاً إذا سخن بالقسر ثم خلى وطباعه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فلم تكن قوة معيدة له إلى البرودة لامتنع عوده إليها إلا لسبب جديد ، والماء إذا صار هواء بقاسر ثم زال عنه القاسر فإنه لا يعود ماء ، فملعنا أن الصورة المائية له لم تكن بسبب قوة أخرى فيه .

وثانيها أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والتقص ، والصور غير قابلة لهما فان الماء تشتد برودته وتقص ، والصورة المائية محفوظة فملعنا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه الكيفيات المحسوسة منها .

وثالثها - أن كل جسم إذا خلى وطباعه فلا بد أن يختص بمميز مخصوص ويتحرك إليه بالطبع ، إذ لا قاسر حيثئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل ، وميل النار إلى فوق ، وليس ذلك للجسمية المشترك فيها ومحملها لما مر ، فهو لمعنى حال فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعاً متميزاً عن سائر الأنواع ، وهو الذي يسمى صورة نوعية ، ويسمى طبيعية إذ هي مبدأ أولى بالذات لكل تفسير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المغابرة بين الصورة والعرض وأن القوة يعمها جميعاً ، وذلك ما أردنا بيانه في هذه المقدمة والله أعلم .

« المقدمة الحادية عشرة : أن بعض الأشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض ، كالألوان ومساثر القوى الشائعة في جميع الجسم ، وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالعقل والنفس » .

(الشرح) : اعلم أن الأشياء التي لها تعلق بالجسم على قسمين ، أحدهما يتقوم بالجسم ، وثانيهما ما يقوم الجسم ، وكل واحد منهما أيضا على قسمين ، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، والآخر ما لا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، فحصل أقسام أربعة : أحدها ما يتقوم بالجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض يكون شائعا فيه بحيث لا يفرض للجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون في الجسم ، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وثانيها - ما يتقوم بالجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض لا يكون شائعا في الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضا له بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فان هذه أعراض في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما في السطح ففي السمك دون الباقيين ، وأما في الخط ففي العرض والسمك دون الطول .

ومثال ما يكون عارضا للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسببه . السطح كاتر يبيع فلا أنه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم انقساما يكون كل واء من أجزائه تربيعا بخلاف القسم الأول ، فانه إذا عرض للجسم المتلون انقساما يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل واحد من أجزائه ملونا ، ولا يبعد أن يقال الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء مماثلة لكلها ولكنه ينقسم بانقساما .

في الجملة وإن كان إلى أجزاء مخالفة لكلها . وثالثها ما يقوم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيولى والصورة الجسمية فأنهما مومتان للجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامهما ، وذلك لأنه إذا عرض للجسم انقسام وانفصال فالقابل للانفصال ليس هو الاتصال الجسمي ، لأن الاتصال ضد الانفصال ولا يكون في الشيء قوة قبول ضده البتة ، وإذ ليس القابل للانفصال في الحقيقة الصورة الجسمية في الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيولى فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيولى ، وأما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، والقسمة بحسب اختلاف الأعراض ، فإنه يمكن أن يفرض في الاتصال الجسمي في الوهم شيء غير شيء ، وكذلك يمكن أن يصير بعضه محلا لبعض الأعراض دون بعض منه ، سواء كانت تلك الأعراض إضافية أو غير إضافية فقد لزم أيضا من ورود الانقسام على الجسم وروده على الصورة الجسمية أعني القسمة الوهمية وقسمة اختلاف الأعراض ، وأما القسمة الانفكاكية فلا . ورابعها ما يقوم الجسم ولا يلزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على ذلك المقوم ، هذا مثل العقل فإنه علة لوجود الجسم كما سيأتي بيانه في موضعه ، وعلة وجود الشيء تكون مقوما له لا محالة ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام ما هو مقوم لوجوده وهو العقل .

واعلم أن الفرق بين تقويم الهيولى والصورة للجسم وبين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيولى والصورة مومتان للجسم بالمواصلة ، والعقل مقوم له بالباينة ، والثاني أنهما مومتان للجسم في ماهيته ، والعقل مقوم له في وجوده أي علة لوجوده ، وأسباب ماهية الشيء غير أسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هي الذاتيات ، وأسباب الوجود إنما هي العلل الفاعلة مع الشرائط المعتبرة في تأثيرها .

واعلم أن صاحب الكتاب قرن ذكر النفس والعقل في هذا الموضع وليست النفس علة لماهية الجسم من حيث هو جسم ولا لوجوده ، ولكنها كمال أول للأجسام مكحلة لها في فيض الحياة وتوابعها من الحس والحركة وغيرهما عليها ، فهي مقومة للأجسام في كالاتها دون ماهيتها ووجودها ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها أعنى النفوس المجردة التي ليست بجسم ولا جسماني كالنفوس الناطقة . وأما النفوس الجسمانية كالنفوس الحيوانية والنباتية فيلزم من انقسام الجسم انقسامها فلي هذا الوجه - وهو أن يراد بالنفس النفس المجردة في تكميل الجسم في الحياة دون ماهيته ووجوده - صح تمثيله بالنفس في هذا القسم والله أعلم .

* * *

« المقدمة الثانية عشرة : أن كل قوة توجد شائعة في جسم فهي متناهية لكون ذلك الجسم متناهيًا » .

(الشرح) : اعلم أن القوة من حيث هي هي مغايرة للمقدار الجسمي فهي في حد ذاتها ليست بذات مقدار وإنما تتقدر بمقدار الجسم ، لكونها شائعة في أجزائه ، فلما تبين أن كل جسم فهو متناهي المقدار ، والقوة مقدرة بمقدار الجسم بالعرض فمقدارها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقدرة بمقدار الجسم إذ يوجد في كل جزء من الجسم الحار جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار ضرورة .

واعلم أن الفائدة في إثبات التناهي للقوى الجسمانية بحسب تناسل محالها إنما هي إثبات التناهي في التحريكات الصادرة عنها لينتج أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية ، وفي هذا فوائد كثيرة ، وخصوصا في إثبات المجردات كما سيأتي . فنحن نريد أن نبعث عنه ونبرهن على أن القوى الجسمانية

متناهية في أفعالها فنقول إن القوة لمالم تكن في حد ذاتها ذات كمية فلا يحمل عليها التناهي أو اللاتناهي - الذى يراد به العدول دون السلب - اللذان هما ليسا من خواص الكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذا كمية ، وذلك إما الجسم الذى هو محلها أو التحريكات التى تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، وأما الثانى وهو أن يحمل عليها التناهي أو اللاتناهي باعتبار القوى عليه فذلك عن ثلاثة أوجه : الشدة والعدة والمدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الراميين أسرع رمية بعد اتحادهما فى المسافة والشروع فى الرمي ، ومثال العدة أن يكون أحد الراميين أكثر عدداً فى الرميات على التوالى ، ومثال المدة هو أن يكون أحد الراميين أطول زمناً فى الرمي إلى الجوبعد الاتحاد فى الشروع ، فلنبين أن القوى الجسمانية متناهية بحسب هذه الوجوه الثلاثة أما بحسب الشدة فلأن القوة لو اشتدت تحريكها للجسم اشتداداً بغير نهاية فإما أن تقع تلك الحركة فى زمان أولاً فى زمان ، والقسمان باطلان فبطل اللاتناهي بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلما كانت أشد وأسرع فى مسافة معينة كان زمانه أقصر فلو كان فى زمان لا يمكن فرض حركة أخرى قاطعة لتلك المسافة المعينة فى زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشتدة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقطاع الحركة الغير المتناهية من الجانب الذى هى غير متناهية بحسبه فلا تكون غير متناهية هذا خلف . وأما فساد القسم الثانى فلأن كل حركة فهى على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة فى زمان فئيت تنهى القوى الجسمانية بحسب الشدة ، وأما بيان تنهايتها بحسب العدة والمدة فلأن تلك القوة إما أن تكون طبيعية ، أو قسرية فإن كانت طبيعية كان قبول الجسم الأكبر للتحريك مثل قبول الجسم الأصغر ، لأنه لا مساوقة فيهما للتحريك الطبيعى ، بخلاف التحريك القسرى فإن الجسم الأكبر يكون أعصى عن قبوله من

الجسم الأصغر ، فإذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، وحرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فلما أن يكون تحريك الجزء متناهيا أو غير متناه ، والثاني محال وإلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها وهو محال ، إذ في كل القوة ذلك الجزء وزيادة فكيف يمكن ذلك ، وأنت تعلم أن الجسم كلما كان أكبر مقدارا كان أقوى تأثيراً ، فاعتبره بنار صغيرة وأخرى كبيرة فاذن يكون تأثير ذلك الجزء متناهيا ، لكن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر نسبة متناه إلى متناه لماذا كرساحب الكتاب : إن كل قوة في جسم فانها متناهية لتناهي محله ، فنسبة الأثر إلى الأثر نسبة متناه إلى متناه فتكون تلك الحركات متناهية عدة ومدة وهو المطلوب ، وأما إن كانت تلك القوة قسرية فلنفرض أنها تحرك جسما حركات غير متناهية مدة وعدة من مبدأ ، ونفرض أن تلك القوة بعينها تحرك بعض ذلك الجسم من ذلك المبدأ بعينه فاما أن يكون تحريكها لبعضه مساويا لتحريك كله وهو محال لأن في كله زيادة معاوقة من التحريك القسري على ما في بعضه ولا يكون الشيء مع غيره كهولا مع غيره ، وإما أن يكون زائداً عليه فلا بد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من الجانب الغير المتناهي لا تحادها في المبدأ فينقطع تحريكه لكمله لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه نسبة متناه إلى متناه لما ثبت في أول هذا الكتاب فنسبة التحريك إلى التحريك نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت في التحريك إنما هو بحسب تفاوت المعاوقة بين الكل والجزء ، فيكون تحريك الجزء أيضا متناهيا فثبت تناهي القوى الجسمانية من الوجوه الثلاثة ، والله أعلم .

« المقدمة الثالثة عشرة : أنه يمكن أن يكون شيء من أنواع التغير متصلاً إلا حركة النقلة فقط ، والدورية منها » .

(الشرح) : اعلم أن الغرض من تصحيح هذه المقدمة إنما هو إثبات أن الزمان إنما يستحفظ بالحركة الوضعية ، وهي الحركة الدورية لأناسين في المقدمة التي بعد هذه أن الزمان من لواحق الحركة وأنه متصل دائماً غير منقطع ، وما عدا الحركة الوضعية من أنواع الحركات والتغيرات منقطعة غير متصلة فيلزم أن يكون الحافظ للزمان إنما هو الحركة الدورية دون سائر أنواع الحركات ، وبيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذي يكون دفعة لا يمكن أن يكون متصلاً لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك في عدم اتصاله ودوامه ، وإن أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن أيضاً أن يكون متصلاً لأن كل واحد منها يحدث في آن فلو اتصلت متوالية لزم تنال الآتات وهو محال كما سيأتي . وأما التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون على التدرج فهو الحركة وقد بينا أنها إنما تقع في أربع مقولات الكم والكيف والابن والوضع ، فلنبين أنه لا يمكن أن يكون شيء من أنواع الحركات دائماً إلا الحركة التي تقع في مقولة الوضع ، وهي الحركة الدورية منها ، أما الحركة في مقولة الكيف — وهو الاستحالة — فلأنها (عبارة) عن أن يتغير الجسم من ضد إلى ضد مثل تغيره من الحرارة إلى البرودة ، ومن البياض إلى السواد ، ومن الخوض إلى الخلاوة يسيراً يسيراً ، وكذا غيرها من الكيفيات ، فيكون كون الجسم في تلك المراتب من التغير محصوراً بين الحاصرين ، وهما الكيفيتان اللتان إحداهما متحرك عنها ، والأخرى متحرك إليها فتكون الاستحالة متناهية ضرورة فقد ثبت أن الحركة في

مقولة السكيف يجب أن تكون متناهية . وأما الحركة في مقولة السكم كالنمو والاضمحلال فإن هذه الحركة لا تنتقل عن الحركة في مقولة الأين فتتناهى بتناهيها ، وبيان أن الحركة في الأين متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة في الأين هي الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضا متناهية ، اللهم إلا أن يقال أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته رجع منحركا ، وكذا في الجانب الآخر متصلة .

فتقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون البتة فلا يمكن اتصال الحركات المستقيمة . بيانه : أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته فإن الميل الذى به يتحرك إليها يكون موجوداً معه عند الوصول إليها ، لأن الميل هو هو العلة لذلك الوصول ، والعلة تكون موجودة مع وجود المعلول فإذا تحرك راجعا فإنها يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث في الأين بخلاف الحركة ، فإنها إنما تحدث في الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً في ذلك الأين ، والميل الآخر إنما يحدث في آن آخر ، لما ذكرنا أن الميلين لا يجتمعان ، والميل أيضا آنى الوجود ، لأن الميل مغاير للحركة ، اعتبره بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجذفيه ميلا محسوسا مع عدم الحركة فاذن الميلان إنما يحدثان في آئين ، وبين كل آئين زمان ، لأن تتالى الآئات محال ، فبين آنى الميلين زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فإنها تفتهى بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة بالحركة التى يمكن أن تكون متصلة إنما هي الحركة الدورية فهى التى تصلح أن تكون حافظة للزمان .

« المقدمة الرابعة عشرة : أن الحركة النقلة أقدم الحركات وأولها بالطبع لأن الكون والفساد تتقدمهما استحالة ، والاستحالة قرب المحيل من المستحيل ، ولا نمو ولا نقص إلا ويتقدمه كون وفساد » .

(الشرح) : اعلم أنه لا يمكن أن يحدث شيء من أنواع الحركات التي ذكرناها إلا وتسبقه حركة النقلة وخصوصاً الوضعية منها ، ومنها الحركة الدورية ، بيانه هو أن الحركة في السهم إن كانت نمواً فلها تحتاج إلى حركة النقلة ، وهي حركة الأجزاء التي هي شبيهة بالمفتدى بالقوة فتنتقل إليه ، وتندرج فيه طولاً وعرضاً وعمقاً على تناسب محفوظ حتى ينمو المفتدى ويتحرك في كميته إلى كمال نشوئه وتماجه فإذا لم ينمو إلا وتتقدمه حركة النقلة ، وأما الذبول فلأنه لا بد وأن يتحلل شيء من أجزاء الدابل ، حتى يتقلص هو ناقصاً في كميته إلى الذبول والاضمحلال ، والشيء المتحلل لا بد من أن ينفصل ويتحرك إلى مكان آخر ، فإذا ما لم تتحرك تلك الأجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل الذبول ، وأما التحلل والتكاثف فانهما لا ينفكان عن الاستحالة ، إذا الشيء المتحلل يرق قوامه ، والمتكاثف يفلظ قوامه ، ورقة القوام وغلظته كقيمتان ، فإذا لم يتحلل والمتكاثف من الاستحالة ، وهي الحركة في الكيف ، فلنبين أن الاستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .

وبيانه أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقسر ، والأول على قسمين أحدهما ، استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، وثانيهما استحالة المركبات بالطبع كاستحالة الحصرم من الحوضه إلى الخلاوة .

أما استحالة البسائط بالطبع ، فلأنها يجب أن تكون خارجة عن الكيفية

الطبيعية حتى يمكن أن تردها طبائها إلى تلك الكيفية ، وخروجها عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلا بد من غرض محيل قاسر عليها أولا لتحيلها الى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقتها عنها لتعود طبائها رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كالماء يقرب منه النار ففسخه ثم تبعد عنه فيعود إلى البرودة طبعا فتكون هذه الامتاحة قد تقدمها قرب الحيل ، وبعده من المستحيل ، وهو حركة النقلة .

وأما استحالة المركبات ، فلأنها إنما تكون بعد حصول التركيب من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع مختلفة الأحياز الطبيعية ، وذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة ، وأما الاستحالة بالقسر ، فلأن القاسر من لوازم المقسور فهي في الحقيقة استحالة بالطبع ، وقد سبق الكلام فيه ، وإن كان مفارقا فلا بد من قر به منه حتى يمكنه أن يحيله فتتقدمه حركة النقلة لا محالة .

وأما قوله : الكون والفساد تتقدمهما استحالة ، والاستحالة يتقدمها قرب الحيل من المستحيل ؛ فقد علمت أن الكون والفساد ليسا من قبيل الحركات ولكنهما من قبيل التنفيزات التي تقع دفعة ، فأراد أن يبين أنهما أيضا لا يتحققان إلا بعد حركة النقلة ، وذلك لأنه تسبقهما استحالة عن الحيل ، وهي إنما تحصل بازالة الكيفية الملائمة لذلك النوع بإيراد ما يضادها من الكيفيات فيشتد استعداد المادة للانحلاخ عن الصورة الأولى : وهو الفساد ، والتلبس بالصورة الثانية : وهو الكون وقد بينا أن الاستحالة تحتاج إلى حركة النقلة فيكون الكون والفساد مسبوقين أيضا بحركة النقلة ، وقد بينا فيما سلف أن حركة النقلة المستقيمة منقطعة ، فلا تكون هي السبب الأصلي في حدوث هذه التنفيزات التي هي متصلة في العالم فيجب أن يكون السبب الأصلي هو الحركة المستديرة لإمكان اتصالها ودوامها ، فإن الجسم المستدير يطوف بحركته الدورية على جميع الأقسام التي هي حشوه فتقع مناسبات بين الأجسام النيرة المركوزة فيه وبين الأجسام العنصرية ، فيحصل

بينهما الفعل والانفعال ، ويحصل من ذلك استعداد المادة لأن تفيض عليها الصور من واهب الصور ، ويتبعها سائر التغيرات ، وهذه الحركة أعنى المستديرة أشرف من سائر الحركات لأنها إنما تعرض لموضوعها بعد تمام جوهره ، ويكون دائماً على نسق واحد ، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة ، فانها إن كانت بالطبع فانها تشدد أخيراً ، وإن كانت بالفسر فانها تخف في الوسط وتضعف في الأخير ، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة ، وأما المستديرة فلا تفاوت أصلاً إذا صدرت عن قوة واحدة ، فالحركة المستديرة أقدم الحركات بالطبع وأشرفها .

« والمقدمة الخامسة عشرة : أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها ، ولا يوجد أحدهما دون الآخر ، فلا توجد حركة إلا في زمان ، ولا يعقل زمان إلا مع الحركة ، فكل ما لا يوجد له حركة فليس هو بواقع تحت الزمان » .

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على ثلاثة أبحاث : أحدها في بيان ماهية الزمان ، وثانيها في بيان كون الزمان مع الحركة متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً ، وثالثها في بيان ما لا يتحرك فانه لا يقع تحت الزمان .

البحث الأول في بيان ماهية الزمان : فنقول اختلف الناس في ماهية الزمان على أربعة مذاهب أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني وهو واجب الوجود لذاته ، وثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم ، وهو فلك معدل النهار . وثالثها أنه حركة معدل النهار ، ورابعها أنه مقدار الحركة من جهة

التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كما سيأتى شرحه ، وهو اختيار أرسطو ومن تبعه ، وهذا هو الذى ذكره صاحب الكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلنقرر هذا رأى ، وبعد الفراغ منه نذكر شبه المذاهب الفاسدة مع أجوبتها فنقول :

إذا فرضنا جسماً يتحرك على مسافة معينة بمقدار من السرعة وفرضنا جسماً آخر يتحرك فى تلك المسافة بذلك المقدار فلا شك أنهما لو اتفقا فى الأخذ اتفقا فى الترك بالانتهاء إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدأ الأول دون الثانى ثم ابتدأ الثانى أو تركا معاً ، فانه يكون بين أخذ الأول وتركه إمكان قطع مسافة أقل من مسافة الأول ، والإمكان الثانى جزء من الإمكان الأول ، فالإمكان الأول أمر مقدارى قابل لازيادة والنقصان وليس مقداراً قار الذات بل هو زائد فى الانقضاء إذ لو لم يكن منقضياً لما فات من الثانى شئ هو حاصل للأول ، لأنهما متفقان فى السرعة والابتداء من نقطة واحدة من المسافة فسواء ابتدئا معاً أو ابتدأ أحدهما قبل الآخر فيلزم أن تكون مسافة الثانى مثل مسافة الأول وليس كذلك ، فاذن هو مقدار يكون وجوده على سبيل التجدد والتقضى ، فلا يكون هذا المقدار موجوداً قائماً بنفسه لا يكون فى موضوع ، لأننا نأبى أن أجزاء متجددة منقضية فلا بد من موضوع كما سيأتى بيان أن كل حادث لا بدله من موضوع فيكون له موضوع فلا يخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقداراً لذلك الموضوع أو لهيئة فيه ، والأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قار الذات ، وهذا غير قار الذات ، والثانى هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فانه يزيد الموضوع بزيادته ولا يزيد الموضوع بزيادة هذا المقدار ، فان أبطأ المتحركين أطولهما فى هذا المقدار فى مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا

مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة في الموضوع ، فذلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أو لا تكون قارة الذات ، والأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافة فإن أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فنتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة المتقدم الذي لا يثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذي بينا أنه على سبيل التجدد والانقضاء ، فظهر من هذا البحث ماهية الزمان وأنه عرض تابع للحركة .

البحث الثاني في كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر بيانه هو أنه ظهر في البحث الأول أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها أما أنه لا يمكن تحقق الحركة بدونها فلأن كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائماً بناء على نفي الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمهما .

البحث الثالث في بيان أن ما لا يتحرك ولا يتغير فانه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشيء الفلاني واقع في الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، والزمان متجدد متصم ، فالمطابق له متجدد متصم ، وليس ذلك إلا الحركة فالواقع في الزمان وتحتته إنما هو الحركة بالذات والمتحرك بالعرض ، وهو الجسم وأعراضه فما لا يكون متحركاً ولا متغيراً أصلاً بالذات ولا بالعرض فلا يكون واقعاً تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانياً ، فلنذكر شبه الخالفين .

قال صاحب المذهب الأول ، إن الزمان موجود متى فرض عدمه لزم منه محال ، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود فالزمان واجب الوجود لذاته . يبان الصغرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم

بالضرورة أنه لم يكن موجوداً قبل ألف سنة ، وأنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، والتصديق إذا كان ضروريا كانت أجزاؤه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضروري ، ويلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده ووجوده قبل عدمه بعدية وقبلية لا تجتمعان ، والقبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجوداً عند عدمه ، وهذا محال .

وأما بيان الكبرى فظاهر ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يلزم من فرض عدمه — نظراً إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته وكل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسماني .

وأما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار ، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، وفلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثاني] فالزمان هو فلك معدل النهار .

وأما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار ، فإنه زاد في هذا الدليل شيئاً ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث ومتجدد متصرم وحركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد ومتصرم ، فالزمان حركة .

الجواب عن الأول ، هو أننا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبداً في تجدد وتصرم ، وواجب الوجود لذاته لا يكون كذلك . وعن الثاني أن قياسكم من الشكل الثاني ، والقرينة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، وعكس الكبرى جزئياً لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول .

فإن قلت فعمل الكبرى سالبة لينتج هكذا : ولا شيء غير فلك معدل

النهار بمحيط بجميع الحوادث ، ينتج فليس الزمان غير فلك معدل النهار . قلت حينئذ تكون الكبرى ممنوعة ومنقوضة بحركته وبقدر حركته . وعن الثالث وجوه : أحدها ، ما ذكرناه جواباً عن الثانى ، وثانيها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة والبطء بل بالطول والقصر ، والحركة توصف بهما فهو مغاير لهما ، وثالثها ، أنه يمكن أن توجد حركتان معاً ولا يمكن أن يوجد زمانان معاً ، ورابعها ، أنا افترض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، وفترض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية للثانية فى الماهية ولوازمها والسرعة المعينة ، وتخالفاً فى المقدار ، ومعلوم أن مخالفتها لها إنما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التى لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

« المقدمة السادسة عشرة : هى أن كل ما ليس بجسم فلا يعقل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة فى جسم ، فتعدد أشخاص تلك القوى بتعدد موادها وموضوعاتها . فكذلك الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم لا يعقل فيها تعدد أصلاً ، إلا بأن تكون عللاً ومعلولات . »

(الشرح) : المقصود من ههنا المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تعدد الأشخاص التى تحتها فان سبب ذلك التعدد إنما هو تعدد المواد وتأثير القوابل . بيانه أن شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو

هى فإينما وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصها متعددة بل يكون نوعها فى شخصها ، والمفروض خلافه ، وإن كان غيرها وهو من عوارضها فلا بد له من علة ، فعملته إما أن تكون تلك الماهية أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها أو مالا يكون حالا فيها ولا محلا لها لكن له علاقة ما مع الماهية ، أو مالا يكون له ذلك التعلق بالماهية أصلا . والقسم الأول محال ، وإلا لكان نوعها فى شخصها فلا يكون تحتها تعدد أشخاص وهو خلاف مانحن فيه . والقسم الثانى أيضاً محال لأن شخص الحال بعد تشخص المحل بعدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . وأما القسم الثالث والرابع ، فهما صحيحان ، مثال القسم الثالث القوى الجسمانية من الأعراض والصور ، ومثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تتعدد وتتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد والأبدان للاستعداد الذى يحدث فيها . والقسم الخامس أيضاً محال ، لأن ما لا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصها فنسبته إليها على السوية ، فن الحال أن يقتضى عدداً منها دون عدد إلا لسبب ، فيعود التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الانتهاء إلى أحد قسمى الثالث والرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصها فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسمانية من الصور والأعراض ، أو متعلقة بالمادة بضرب من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالمجردات الصرفة والمفارقات المحضة لا يمكن أن تتعدد أشخاصها البتة بل — تكون أنواعها فى أشخاصها ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما فى حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهيته كافية فى فيضانها وتشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة عن التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد فى الفاعل الأول — ولا اختلاف فى ماهياتها وليس لها قوابل ولا ما يشبه القوابل ولا تتعدد فى أشخاصها التى تكون تحت نوع

واحد بل تكون أنواعها في أشخاصها ، نعم يحصل التعدد في سلسلة العلية التي منها تكون علية بعضها لبعض فتحصل كثرة ولكنها لا تكون تحت نوع واحد بل يكون كل واحد منها نوعاً مغايراً لغيره .

« المقدمة السابعة عشرة : هي أن كل متحرك فله محرك ضرورة إما خارج عنه ، كالحجر بحركة اليد ، أو بحركة فيه ، بجسم الحيوان ، فإنه مؤلف من محرك ومتحرك ، ولذلك إذا مات وعدم منه المحرك — وهو النفس — يبقى المتحرك — وهو الجسد — في الحيز كما كان ، إلا أنه لا يتحرك تلك الحركة ، فلما كان المحرك الموجود في المتحرك خفياً لا يظهر للحس ظن بالحيوان إنه متحرك دون محرك ، فكل متحرك يكون محركه فيه ، فهو الذي يسمى المتحرك من تلقائه ، معناه : أن القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة في جلته » .

(الشرح) : اعلم أن هذا الكلام مشتمل على بحثين : أحدهما ، في بيان أن كل متحرك فله محرك غيره ، وثانيهما — في تقسيم المحرك وتغير المتحرك من تلقائه .

البحث الأول ، في بيان أن كل متحرك فله محرك غيره . دليله هو أن الجسم إذا تحرك فاما أن يتحرك لأنه جسم أو لأنه جسم ما ، والأول باطل من وجوه : أحدها ، هو أنه لو كان كذلك لكان كل جسم متحركاً دائماً لأن العلة إذا كانت دائماً لكان المعلول دائماً بدوامها ، وليس كذلك . وثانيها ، أن الجسم إن كان

متحركاً لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أو لا يكون ،
والأول - باطل من وجهين : أحدهما أنه يجب أن يسكن إذا وصل إليها ، فحينئذ
لا تكون الجسمية وحدها علة للحركة ، وإلا لما سكن وقد فرضناه كذلك ،
هذا خلف . وثانيهما أنه يلزم أن يكون كل جسم قاصداً إلى تلك الجهة بعينها ،
ونحن نرى الأجسام متحركة إلى جهات متقابلة كحركة النار إلى فوق وحركة
الأرض إلى أسفل ، وإما أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز
أن يتحرك إلى أى جهة اتفقت ، فليس تحركه إلى بعض الجهات بأولى من الحركة
إلى سائر الجهات ، فاما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال ، أو لا
يتحرك إلى شىء منها ، فلا يصح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه ،
وثالثها - لو كان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائم
بدوام الذات . ورابعها - هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلاً لها لأن
القابل لا يكون هو الفاعل .

وأما القسم الثانى من أصل الكلام : وهو أن يكون الجسم إنمّا يتحرك لأنه
جسم ما ، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هو جسم فقد
ظهر من هذا أن كل جسم متحرك فأنما محركه شىء غير كونه جسماً ، ولا ينقض
هذا الأصل بالحيوان ، فإن الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم ، وهى صورة
وراء الجسم ، إما مجردة كما فى الإنسان او مقارنة للمادة كما فى الحيوانات ، لكن
لما كانت النفس خفية الذات غير محسوسة ظن أنه يتحرك بجسمه من غير محرك
وهو محال .

البحث الثانى فى تقسيم المحرك ، وتفسير المتحرك من تلقائه ، فنقول : المحرك
إما أن يكون خارجاً عن الجسم الذى يحرك ، وهو التحريك القسرى مثل تحريك

الإنسان حجراً ، أو يكون داخلاً فيه متعلقاً به ، وهو إما أن يكون بالإرادة أو بالتسخير من غير إرادة ، وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد ، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام ، ونحن قد استوفينا فيه الكلام في المقدمات السالفة فلا نعيد .

وأما تفسير المتحرك من تلقائه ، فالحكماء مختلفون في استعمال هذا اللفظ ففهم من جعل المتحرك من تلقائه هو الذى له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التى هو بها متحرك ، وتلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل ، ومنهم من يدخل النبات فى جملة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من أن يكون متحركاً من تلقائه ، وهم مع ذلك ينعون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقاً لرأيهم ، ومنهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك ، فإن أخذ هذا القيد مطلقاً لم يكن الفلك أيضاً داخلاً فى المتحرك من تلقائه ، وإن أخذ هكذا - وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك إذا شاء كان داخلاً فيه مثل الفلك ، ولا يلزم من صدق قولنا : إذا شاء أن لا يتحرك فانه لا يتحرك ، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشأ أن لا يتحرك وذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق الجملية كما بينوه فى المنطق ، ومنهم من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته خارجاً عنه قاسراً بل يكون إما داخلاً فيه أو متعلقاً به ، وهم المحققون من الحكماء ، فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحركة بالطبيعة ، وتخرج عنه الحركات القمرية والعرضية ، وهو الذى اختاره صاحب الكتاب ، ومنهم من شرط فى هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية وهى حركة النفس النباتية ، والحركات الطبيعية ، وتبقى الحركات الفلكية

والحيوانية فحسب ، وأنت يجيز في هذه الإطلاقات إذ لا مشاحة في الألفاظ ، وإن كان الأشبه هو ما ذكره في هذا الكتاب .

« المقدمة الثامنة عشرة : أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل ، فمخرجه غيره ، وهو شيء خارج عنه ضرورة ؛ لأنه لو كان المخرج فيه ولم يكن ثمة مانع لما وجد بالقوة وقتاً ما ، بل كان يكون بالفعل دائماً ، فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك أن مزيل المانع هو الذى أخرج تلك القوة إلى الفعل ، فافهم هذا » .

(الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحتها أسرار لطيفة ، ومعان دقيقة فلتبسط الكلام فيها فنقول : أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون على ثلاث مراتب :

الأولى : منها أن يكون ذلك الشيء معدوماً فيصير موجوداً مثل أن الحرارة معدومة في الماء ولكنها قابلة للوجود فإذا أوجدها الفاعل صارت موجودة فيه ، فيقال إنها خرجت من القوة إلى الفعل .

والثانية : هو أن يكون الشيء موجوداً بالفعل في ذاته ويمكن أن يكون له صفة ما إما صورة أو عرض ولكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشيء الموجود بالفعل بحسب إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فإذا وجدت له تلك الصفة يقال : إنه صار بالفعل ، مثل الماء فإنه موجود بالفعل في ذاته ، ويمكن أن يتصف بالحرارة قبل وجودها له يقال : إن الماء حار بالقوة فإذا وجدت له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

والثالثة أن يكون الشيء موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات ويمكن أن يحدث منه شيء آخر لا موجوداً فيه بل مفارطاً عنه ، وقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل للشيء الآخر بالقوة فإذا حدث عنه يقال له صار فاعلاً له بالفعل ، وهذا القسم عظيم الشأن جداً ، والكلام فيه طويل ، والاختلاف فيه كثير ، ويبنى عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث العالم وقدمه .

فلنتكلم أولاً في القسمين الأولين ثم نلوح إلى الثالث تلويحاً يليق بهذا الموضوع ونذكر تمامه في المقدمات الآتية إن شاء الله تعالى فنقول : كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على الوجهين الأولين فله مخرج يخرج من القوة إلى الفعل ، لأن ذلك الشيء ممكن لذاته ومحله ، فنسبة الوجود والعدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجح يرجح وجوده على عدمه ، ومرجح وجود الشيء على عدمه مخرج له من القوة لا محالة ، وهذا المرجح المخرج قد يكون خارجاً عن ذات ذلك الشيء الذي هو بالقوة كالنار بالنسبة إلى الماء ، وقد يكون داخلًا فيه سارياً ، مثل القوى الطبيعية الكامنة فيها ، والقسم الثاني إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائماً ، فلا يكون محله بالقوة في وقت من الأوقات ، وكلامنا فيما يكون وقتاً ما بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، وإن تخلف عنه تأثيره بأن لا يخرج ما هو فيه من القوة إلى الفعل فلا شك أنه يكون ذلك التخلف إما لقيام مانع أو لفقدان شرط فيحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل ذلك المانع ، أو يحصل ذلك الشرط ، فيزيل المانع أو يحصل الشرط الخارج يكون مخرجاً لذلك المخرج الذي هو في الشيء في تأثيره من القوة إلى الفعل ، كالقوى الطبيعية المنضجة للقواكه الكامنة فيها إذا لم يحصل منها ذلك الإنضاج ، إما لقيام مانع كبرد

مفجع^(١) ؛ أو لفقدان شرط كسخونة الجو فكل ما أزال ذلك المانع أو حصل هذا الشرط كالشمس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج للقوى الطبيعية في تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصلي ذلك الخارج فإذا نخرج الشيء على الإطلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائماً ، وهذا هو ما أشار إليه بقوله : وهو خارج عنه ضرورة .

وأما الوجه الثالث وهو أن يكون ذلك الشيء موجود الذات كامل الصفات فيحدث منه أثر بالفعل بعد أن كان بالقوة فذلك الأثر إما أن يكون في المادة كالصور والأعراض الحالة فيها أو متعلقاً بها بضرب من التعلق ، كالنفوس الناطقة أو لا يكون في المادة ولا متعلقاً بها ، كالقول المغازلة ، والقسم الأولان ممكنان إذا أعدت تلك المادة معد فتستعد لنيل الفيض ، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر ، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فياضة للنور لا قصور فيها ولا تغيب في جهتها في إعطاء النور فإذا لم يستضيء بها شيء فلقصور في استعداده بأن لا يكون متولناً أو لا يكون في مقابلتها ، أو يكون بينه وبينها حجاب ، فإذا أعده معد بأن يحصل له هذه الشرائط ويزيل عنه الموانع ، فإنه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تغيراً في الفاعل لأن ذلك التخلف لم يكن لغوات أمر في الفاعل حتى ينسب إليه تغير بل لنقصان في القوابل ، وحدث الصور والأعراض في المادة السفلية^(٢) ليس إلا على هذا

(١) وفي الأصل : كبر مفجع ، والصواب ما ذكرناه لأن البرد يجعل الثمر فجاً غير ناضج (ز) .

(٢) وهنا في الأصل إقحام « بل النفوس الناطقة كالباري وملائكته » وهذا خطأ صراح (ز)

الوجه ، فإن الحركات الأولية تهىء هذه المادة لقبول تلك الأشياء فيحدث منهم فيها على حسب كل قابل ما يليق به من غير تغير في الفاعل أصلاً إذ لم يتخلف ما تخلف إلا لقصور في القابل لا لقوات صفة في الفاعل .

وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون ذلك الحادث في المادة ولا متعلقاً بها مع أنه لا يصح التغير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات ، فهل يمكن هذا أو لا يمكن ؟ . فبعض ما سبق منا في المقدمات السالفة ، وما سيأتي في المقدمات الآتية يعينك على الاطلاع على حكم هذا القسم وتنمة القسمين الأولين .

« المقدمة التاسعة عشرة : أن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، لأنه إن حضرت أسبابه وجد ، وإن لم تحضر أو عدمت ، أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد » .

(الشرح) . اعلم أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم لأنه إن لم يكن ممكن الوجود أو العدم نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فاذا لم يكن قابلاً لهما كان أحدهما متعيناً إما الوجود أو العدم ، فإن كان الأول فهو واجب الوجود لذاته ، وإن كان الثاني فهو ممتنع الوجود لذاته ، وكل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب ، أما واجب الوجود لذاته فانه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجبا لذاته ، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير وهو ذلك السبب والجمع بينهما متناقض ، وأما الممتنع لذاته فلا أن ماله سبب لا بد أن يصير موجوداً بوجود ذلك السبب ،

والممتنع لذاته لا يصير موجودا لسكن كلامنا فيما يكون له سبب فإذن كل ماله سبب فهو باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم (غير آب) عن قبولها أصلا ، وإنما يوجد إذا وجد سبب وجوده مع الشرائط المعتبرة في ذلك التأثير فيجب وجوده به لأنه إن لم يجب وجوده بقى في حد الإمكان ولا يكون وجوده راجعا على عدمه ، ولا يكون وجوده أولى بالوقوع من عدمه فلا يصير موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد سببه كاملا في الشرائط المعتبرة في التأثير وجب به وجود المسبب وإنما يعدم إذا عدم سببه أو إن وجد لسكن عدمت الشرائط والجهات التي تعتبر في ذلك التأثير ، وهذا هو المراد من قوله أو تغيرت لسببها الموجبة لوجوده ، فحينئذ يمتنع وجود المسبب قطعا فقد حصل من هذا البحث أن كل ماله سبب فهو باعتبار وجود سببه واجب الوجود ، وباعتبار ذاته مع قطع النظر عن وجود سببه وعدمه ممكن الوجود والعدم ، والله الهادي بفضله .

« المقدمة العشرون : أن كل واجب الوجود باعتبار ذاته لذاته ، فلا سبب لوجوده بوجه ولا حال . »

(الشرح) اعلم أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواجب الوجود لذاته له سبب به يوجد لأننا أيضا في المقدمة التي قبل هذه أن كل ماله سبب فإنه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم ويلزم من هذا بطريق عكس النقيض أن مالا يكون ممكن الوجود والعدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لسكن واجب الوجود لذاته ليس ممكن الوجود والعدم لذاته ، فلا يكون له سبب بوجه من الوجوه .

ولقائل أن يقول إنكم بينتم في المقدمة التي قبل هذه المقدمة أن كل ماله
مجنب فإنه ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق
عكس النقيض فلا حاجة إلى جعلها مقدمة مستقلة ألا ترى أن كل مقدمة وضمتوها
في هذا الكتاب ، فإنه يلزم منها لوازم كثيرة إما بطريق عكس النقيض أو بغيره
من الطرق المشهورة في المنطق مثل صدق العكس المستوي وكذب النقيض وغيرهما
ولا يحتاج إلى أن تذكر تلك اللوازم مستقلة لأنها تكون معلومة من أصل المقدمة
الموضوعة ، فكذلك هنا لا يحتاج إلى ذكر هذه المقدمة مستقلة بعد وضع المقدمة
السابقة تركا للتطويل .

والاعتذار عنه أن هذه المقدمة لما كانت كثيرة الاستعمال لكثرة وقوع
الحاجة إليها في المسائل التي نتكلم فيها لا جرم أفردنا بالذكر لتكون معلومة
حاضرة في ذهن القارئ ولا يحتاج إلى استنباطها من مقدمة أخرى فإنه ربما
لا ينتقل ذهن الناظر إلى عكس نقيض تلك المقدمة فيتوقف في صحة تلك المطالب
وأما إذا كانت مذكورة بالاستقلال فإنه لا يحصل حينئذ توقف واشتباه .

« المقدمة الحادية والعشرون : أن كل مركب من معنيين ، فإن
ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة ، فليس هو
واجب الوجود لذاته ، لأن وجوده بوجود جزئيه وبتركيبهما » .

(الشرح) : اعلم أن كل ماهية تكون مركبة من جزئين أو أكثر من ذلك
فانه يجب أن تكون ممكنة الوجود والعدم لذاتها ، فلا يكون واجب الوجود
لذاته مركبا أصلا ، بل يجب أن يكون واحداً بسيطاً منزهاً عن اتحاء التركيب .

بيانه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجا إلى وجود جزأيه ، وجزؤه غيره ،
فكل مركب فان وجوده محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير فانه يرتفع
بارتفاع ذلك الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته ، ينتج فكل مركب
فهو ممكن لذاته ، ولا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته ، ينتج فلا شيء
من المركب بواجب الوجود لذاته ، فيعكس لاشيء من الواجب بذاته بمركب
فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزهة عن التأليف والتركيب
وذلك ما أردنا بيانه .

« المقدمة الثانية والعشرون : أن كل جسم فهو مركب من
معنيين ضرورة ، وتلحقه أعراض ضرورة . وأما المعنيان المقومان له :
فادته وصورته ، وأما الأعراض اللاحقة له : فالكم ، والشكل ،
والوضع » .

(الشرح) : اعلم أن المقصود من هذه المقدمة إنما يتضح ببيان مقامين ،
أحدهما في تجوهر الأجسام والثاني في عوارض الأجسام ، أما المقام الأول فنقول :
اختلف العلماء في تجوهر الجسم على خمسة مذاهب ، وتفصيلها أن الجسم قد يكون
مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كالأعضاء الآلية (المركبة) من المفردة ^(١) وهي

(١) الآلية المركبة هي مثل الرأس واليد والرجل ونحوها ، والبسيطة المفردة
هي مثل العظام والغضاريف والأعصاب ونحوها ، والأخلاط هي السكيمونات
الأربع والأركان هي العناصر الأربعة عند الأقدمين (ز)

من الأخلاط الأربعة ، وهى من الأركان الأربعة ، وقد يكون بسيطاً ، وهو مالا يكون كذلك لكنه قابل الانقسام ، إما بالفك والتفصيل أو باختلاف عرضين كما فى البقلة أو بالوهم والفرض فالانقسامات الممكنة فيه إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل أربعة أقسام أحدها أن يقال أن هذه الانقسامات حاصلة بالفعل وهى متناهية ، وهذا على قسمين لأن الأجزاء التى بينها تلك الانقسامات المتناهية بالفعل إما أن تكون قابلة للانقسام بالقوة أو لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التى نورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل وتنهى إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، وهى كرية الشكل متماثلة الماهية والحقيقة ، فاذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولاً ، ثم عنها المركبات ثانياً ، والثانى مذهب أكثر المتكلمين فإن عندهم الجسم مركب من أجزاء هى حاصلة بالفعل وهى متناهية العدد ، وتلك الأجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . وثانيها أن تلك الانقسامات حاصلة بالفعل وهى غير متناهية ، وهو مذهب جماعة من المتكلمين ، وهم نفر يسير من المعتزلة . وثالثها أن تلك الانقسامات حاصلة بالقوة وهى متناهية ، وهو مذهب شاذ لا أعرف أحداً ذهب إليه . ورابعها أن تلك الانقسامات بالقوة وهى غير متناهية وهو مذهب المحققين من الحكماء . وإيضاح هذا المذهب ، هو أن الجسم البسيط كماء واحد مثلاً هو واحد فى الحقيقة كما هو عند الحس إلا أنه قابل للانقسام بالقوة إلى غير النهاية لا بمعنى أنه تحصل أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فإن ذلك محال كما سيأتى بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فإنه يكون متناهياً محصوراً ، وافهم هذا المعنى منهم كما تفهمه من قولنا البارئ قادر على إيجاد أشياء غير متناهية إذ ليس معناه أنه يوجد عدداً غير

متناه بل معناه أنه لا يصل إلى إيجاد شيء إلا ويمكنه أن يوجد بعده أشياء أخرى مع أن كل ما يحصل فإنه يكون متناهياً أبداً فكذا الجسم البسيط عندهم قابل للانقسام إلى غير النهاية بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن بعده ورود فصل آخر عليه ، مع أن كل ما يحصل يكون أبداً متناهياً وعدداً ومقداراً ، وهذا هو الأصل الذي يبنى عليه إثبات كون الجسم مركباً من الهيولى والصورة ، فلنذكر ما يدل على تصحيح هذا الرأي فنقول : لا يجوز أن يفتى الجسم في القسمة إلى أجزاء لا تقبل القسمة أصلاً لا بالفعل ولا بالقوة ويدل عليه وجوه :

أحدها : لو انتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاقى أو يمكن فإن لم يمكن لم يكن الجسم حاصلًا من تأليفها وإن أمكن فلنفرض ثلاثة أجزاء متلاقية فاما أن يكون الجزء الأوسط حاجباً للطرفين عن التلاقى أو لا يكون فإن كان حاجباً كان ما يلاقى منه أحد الطرفين غير ما يلاقى الطرف الآخر ، فيكون منقسماً ، وإن لم يحجب كان كل واحد من الطرفين ملاقياً للوسط بالكلية ، إذ لو لم يكن بالكلية لكان منقسماً ، وإذا كان كذلك فلا يزيد الثلاثة على حجم الواحد منها ، فلا يكون التركيب من مثل هذه الأجزاء مفيداً للحجمية حاصلة من تركيبها وقد وضعناه كذلك ، وهذا خلف .

الثاني : أن الصفحة المركبة منها إذا استنارت بأشراق الشمس عليها كان الوجه المستنير مغايراً لما لا يكون كذلك فانقسمت .

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فاذا فرضنا هذا الجسم مركباً من عدد وتر ، كان ظله شفعاً فكان له نصف هو ظل نصف الجسم ، فيكون هذا الجسم منقسماً بقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء .

الرابع : برهن أوقليدس بشكل العروش على أن وتر القائمة جذر مربع

الضلعين المحيطين بها . فإذا كان الضلعان المحيطان بالقائمة كل واحد منهما عشرة أجزاء كان وتر القائمة جذراً للمابين ، وليس للمابين جنس صحيح فلا بد من انقسام الجزء .

الخامس : برهن أو قل يدس على أن السطوح المتوازية الأضلاع التي تكون على قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وبين خطوط متوازية تكون متساوية ، فإذا فرضنا سطحين بهذه الصفة وأحدهما أربعة في أربعة ، فيكون مركباً من ستة عشر جزءاً ، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب فيلزم أن يكون السطح الثاني مركباً من ستة عشر جزءاً وهو محال .

فإن قلت : وهذا لازم على صاحب الأصول أيضاً ، لأن أحد السطحين إذا كان شبراً في شبر ، والآخر من المشرق إلى المغرب فكيف يكونان متساويين ؟ قلت : إذا كان أحد السطحين قائماً على القاعدة والآخر مائلاً ، فكهما ازداد طول الثاني نقص عرضه ، فلا استحالة فيه .

السادس : لو كان الجزء حقاً لكانت الحركة باطلة لكن الحركة حقة ، فالجزء باطل . بيان الشرطية : إن المتحرك من جزء إلى جزء حركته : إما على الأول ، وهو محال ؛ لأنه عند الأول لم يتحرك بعد ، أو على الثاني ، وهو أيضاً محال ، لأنه عند وصوله إلى الثاني يكون قد انتهت حركته ، لأن الحركة هي سبب وصوله إلى مماسة الثاني ، فلا تكون هي هي فقد صححت الشرطية ، لكن التالي فاسد بالضرورة ، فالقدم مثله .

السابع : لو كان الجزء حقاً لكانت الدائرة باطلة ، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل . بيان الشرطية : هو أنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية الظواهر أو لا تكون ، والثاني باطل ، وإلا يحصل في كل

جزء شغل وفراغ ، فيلزم الإنقسام ، هذا خلف . وإن كانت متلاقية الظواهر :
أمكن أن نجعل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها ، فلما أن يرتكب على جزء من
الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة ، أو جزء آن فصاعداً ، والثاني محال وإلا
لزم الإنقسام في الجزء المرتكب عليه ، والاول : يقتضى أن يكون عدد أجزاء
الخارجة مثل عدد أجزاء الداخلة ، وهكذا تفرض إحاطة دوائر أخرى بهما ثالثة
ورابعة إلى أن ينتهى إلى حد يحصل طوق مثل طوق الفلك الأعظم مع أنه يكون
عدد أجزائه مثل عدد أجزاء الدائرة الصغيرة التى فرضناها أولاً ، وهذا محال .

وأما بيان أن الدائرة حقة ، فن وجهين ، أحدهما : أنا نرى فى الحس ما هو
فى الإستدارة كالدائرة ، فإن كان فى الحقيقة كما هو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ،
وإن لم يكن فى الحقيقة دائرة ، بل يكون بعض أجزائه أرفع ، وبعضها أخفض ،
فيسكون قد حصل فيه فرج ، فذلك الفرغ إن كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل
من جزء لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزء ملائها حتى حصل التساوى
وثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فإن كان الذى يسع فيها عدداً
متناهياً ملائها حتى حصل التساوى ، وإن كان غير متناه كانت الفرغ قابلة
للانقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين . أحدهما : أن أصحاب الجزء واقفونا على
فساده ، والثانى . أن مقادير تلك الفرغ متناهية ؛ لكونها محصورة بين تلك
الأجزاء الشاخصة ، وحصول المقدار عندهم : إنما هو من تركيب أعداد تلك
الأجزاء ، فصغر المقدار وكبره : إنما هو بسبب كثرة الأجزاء وقلتها فاذن هما
متناسبان ، لكن مقادير الفرغ متناهية ، فالعدد الذى يسعها متناه .

الوجه الثانى : هو أنا إذا أخذنا جسماً وأثبتنا أحد طرفيه فى موضع مخصوص
من سطح وأدركنا الطرف الآخر إلى أن ينتهى إلى حيث ابتدأنا بتحريره ، فلا

شك أن موضع الطرف المثبت يصير مركزاً للمحيط الذى يحصل من تركيب الطرف الآخر ، ولما كان مقدار ذلك الجسم واحداً كانت نسبة المركز إلى جميع أجزاء المحيط متساوية ، فالسطح المحصور فى ذلك المحيط ، هو الدائرة ، فقد ظهر من هذا فساد مذهب من قال بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أو يلزم منه أيضاً فساد مذهب من قال : إن الجسم ينقسم بالفعل إلى غير النهاية ؛ لأنه يلزمهم القول بكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، فإن كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإقسام فى الجسم فهو حاصل بالفعل ، فينكسر انعكاس النقيض أن ما ليس ينقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فإنها عبارة عن آحاد ، ففى الجسم آحاد وكل واحد من تلك الآحاد لا يقبل الإقسام بالفعل ولا بالقوة . أما بالفعل فإننا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحداً ، وأما بالقوة : فلما لزمهم أن ما ليس ينقسم بالفعل فليس يمكن أن ينقسم ، فإذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء ، فلا شك أنه يمكن تركيبها على وجه يحصل لذلك المجموع الأقطار الثلاثة ، وإلا لم يكن تأليف مثل هذه الأجزاء مفيداً للمقدار ، فلا يكون مقدار الجسم حاصلًا من تركيبها ، هذا خلف . فإذا ركبناها على الوجه المذكور حصل جسم متناهى المقدار والعدد ، وأيضاً يكون لهذا الجسم نسبة إلى سائر الأجسام التى تظنون أنها مركبة من أعداد غير متناهية ، لأنه ثبت أن جميع الأجسام متناهى المقدار ، بعضها بالحس ، وما ليس بمحسوس : فبالبراهين التى سلفت فى المقدمة الأولى ، فإذا كان ازدياد المقدار ونقصانه بحسب ازدياد العدد ونقصانه فهما متناسبان ، فنسبة المقسار إلى المقدار هى نسبة متناه إلى متناه ، فنسبة العدد إلى العدد نسبة متناه إلى متناه ، فإذا انقسم الجسم بالفعل إلى غير

النهاية باطل ، ومذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية
المساهية والحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنان منها متساويي المساهية والحقيقة ،
فيصح من نصفي كل اثنين منهما من الاتصال الرافع للانفصال مثل ما بين نصفي
الواحد منها ، وبالعكس ، وحينئذ يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك
والانفصال ، وإذا ثبتت هذه المقدمات فلنبيين كون الجسم مركباً من الهیولی
والصورة ، فنقول : لما ثبت أن الانقسامات الممكنة في الجسم غير متناهية ،
وثبت أن الانقسامات بالفعل متناهية لزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون
لنا جسم يكون واحداً في الحقيقة ، كماء هو عند الحس نقطة ماء ، فإذا ورد عليه
الانفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن أن يكون هو الاتصال ، لأن الاتصال
ضد الانفصال ، ولا يكون في الشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء
يكون موجوداً عند وجود المقبول ، والشيء لا يبقى عند طريان ضده ، فاذن
القابل للانفصال في الجسم الذي هو متصل بذاته شيء وراء الاتصال وهو القابل
للاتصال والانفصال جميعاً ، فذلك القابل هو الهیولی ، والاتصال الجسدي هو
الصورة ، ومجموعهما هو الجسم ، فهو إذن مركب من الهیولی والصورة ، وهذا هو
ما أردنا بيانه في المقام الأول .

وأما المقام الثاني — وهو النظر في العوارض الثلاثة التي ذكرها ، وهي :
السكم ، والشكل ، والوضع .

فاعلم : أن الجسم إذا خلى وطباعه فانه لا بد وأن يحصل له مقدار معين ،
إذ الجسم بدون المقدار محال ، وإذا قاسر حينئذ فذلك المقدار له طبيعي ،
وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، والجسم لما
لزم المتناهي لزم حداً أو حدوداً لا محالة ، فيكون شكلاً .

وأما الوضع : فهو عبسارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه ، بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأجسام الخارجة عنه ، ومعلوم أن كل جسم فله نسبة مخصوصة بين أجزائه ، ونسبة إلى سائر الأجسام من القرب والبعد ، فلهيئة الحاصلة بسبب هاتين النسبتين هي الوضع ، فاذن كل جسم فانه لا يخلو من هذه الأعراض الثلاثة التي هي : السم ، والشكل ، والوضع .



« المقدمة الثالثة والعشرون : أن كل ما هو بالقوة وله في ذاته إمكان ما ، فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل . »

(الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة موضوعها (أن كل ما هو بالقوة) وقد قيده بقوله (وله في ذاته إمكان ما) . ومحوها (فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل) . والمراد من قوله كل ما هو بالقوة . هو كل ما يمكن أن يوجد بالفعل ولم يوجد ، وذلك لأن القوة في مقابلة الفعل في هذا الموضع ، فليست هي مجرد الإمكان ، بل هي عبارة عن أن يكون الشيء ممكن الوجود والعدم ، ولا يكون موجوداً ، فإذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكون الشيء موجوداً بالقوة لا يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، وكونه ممكناً يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجبا لذاته ، بل هو ممكن لذاته دائماً قبل كونه موجوداً بالفعل ومعه وبعده .

إذا ثبت هذا فاعلم أن على هذه المقدمة سؤالين ، أحدهما أن قوله : كل ما بالقوة ، معناه كل ما هو ممكن الوجود ، وليس بموجود كما ذكرناه ، فالإمكان

معلوم ومذكور فيه تضمناً فلما ذا قيده مرة أخرى بقوله : وله في ذاته إمكان ما ،
وثانيهما أن محمول القضية ينبغي أن يكون مغايراً لموضوعها ، إذ لا فائدة في مجرد
تكرير الشيء ؛ وأن يكون خارجاً عنه ، وإلا لم يكن ثبوته للموضوع محمولا ، بأن
يكون قضية تطلب صحتها بالبرهان . وكلامنا في القضايا البرهانية ، إذا ثبت هذا ،
فنقول : المراد من المحمول في هذه المقدمة — وهو قوله : فقد يمكن في وقت ما أن
لا يوجد بالفعل .

إما أن يكون إثبات الإمكان قبل خروجه إلى الفعل أو بعده أو مطلقا ،
فإن كان الأول كان محمول القضية غير موضوعها أو داخلا فيه لأن المعنى من كون
الشيء بالقوة هو كونه بحيث يمكن أن يوجد بالفعل وأن لا يوجد ما دام لم يوجد ،
فحمله عليه على أحد الوجهين المذكورين ، وإن كان الثاني فهو منقوض بالنفس
الناطقية لأنها تكون بالقوة قبل حدوث ^(١) البدن وعند حصوله يوجد بالفعل ،
ومعلوم أن ذاتها ممكنة في جميع الأحوال ، إذ الممكن لذاته لا يصير واجبا لذاته ،
ثم إنها لا يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل لأنه ثبت في الحكمة أنها باقية
لا تنعدم ، وإن انتقض المزاج وفسد البدن ، فلا تكون هذه القضية صحيحة على
هذا الإطلاق ، وإن كان الثالث فهو أيضا خال عن الفائدة لأن كل مقيد يصدق
عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة فإنه يصدق عليه أنه ممكن أن لا يوجد بالفعل ،
وذلك معلوم بالضرورة لأنه في وقت كونه بالقوة يصدق عليه أنه ممكن أن
لا يوجد بالفعل فلا حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية .

(١) لكون البدن آلة النفس في النطق أعني الإدراك فتقبل اتصالها بالبدن يكون
إدراكها بالقوة كما هو ظاهر (ز) .

والجواب عن الأول أن المراد بالإمكان هنا إنما هو إمكان الثبات والفساد بعد خروج الشيء من القوة إلى الفعل وهو مفاير لإمكان الوجود والعدم نظراً إلى ذات الممكن ، ألا ترى أن النفس الناطقة بعد وجودها ليس لها إمكان الثبات والفساد إذ ليس لها إمكان الفساد فلا يكون لها إمكان الثبات والعدم مع أنها ممكنة الوجود والعدم نظراً إلى ذاتها إذ لا تصير واجبة لذاتها وإنما يجب لوجوب علتها لآلذاتها .

وعن الثاني أن المراد من قوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعدم في وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، والنقض بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات والفساد ، وليس للنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدعوى في هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة وله إمكان الثبات والفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فإنه لا بد وأن يعدم في وقت ما ، وقد استعمل هذه المقدمة في الفصل الذي (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفي من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذي لخصناه فلنبرهن على صحتها فنقول :

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية لا يجمع مع البعديه ، وليست القبلية والبعديه نفس العدم لأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس القبل هو البعد وهي أمور زائدة على عدم الشيء ووجوده وهي قابلة للتفاوت بالزيادة والنقصان وهي متكئة^(١) متصلة وذلك هو الزمان ، فاذن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فإنه محتاج إلى الزمان وقد سبق في المقدمات الماضية أن

(١) والتكتم هو ما يقبل القسمة بواسطة الكم وهو محل الكم كالجسم والكم هو ما يقبل القسمة لذاته وهو منقسم إلى منفصل ومتصل كاهو مشروح في موضعه (ز) ،

الزمان من لواحق الحركة ، فكل حادث فهو محتاج إلى الحركة فإذا كان فيه إمكان الثبات والفساد أيضا فعلى تقدير فساده يكون عدمه بعد وجوده على مثل ما قلنا في حدوثه فيكون فساده أيضا محتاجا إلى الزمان والحركة فيلزم أن يكون محتاجا في وجوده وثباته ثم نقول :

احتياج مثل هذا الحادث إما أن يكون إلى الحركة مطلقا كيفما اتفق أو إلى حركات معينة ، والأول باطل ، وإلا لدام وجوده بدوام الحركة ، وكلامنا في الحادث الذي يكون وقتا ما بالقوة وإن كان احتياجه إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعدمت تلك الحركات وانقضت فإنه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات المعينة فينعدم عند انعدامها ضرورة ، وذلك هو الأجل المقدر لكل حادث في القدر الذي هو تفصيل القضاء الإلهي السابق فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة إذا وجد وكان في ذاته إمكان الثبات والفساد فإنه لا بد وأن ينعدم في وقت من الأوقات .

* * *

« المقدمة الرابعة والعشرون : أن كل ما هو بالقوة شيء ما ، فهو ذو مادة ضرورة ، لأن الإمكان هو في المادة أبداً » .

(الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلا لإمكانه قليلة لاستعداداته .

والدليل عليه : أن كونه ممكنا أمر موحود وإلا لم يكن ممكنا ، وذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية ، والأمور الإضافية لا تعقل بنفسها بدون الموضوع فيكون له موضوع . فذلك الموضوع إما أن يكون غير ذلك الممكن

الذى هو بالقوة ، أو ما يكون محالاً فيه ، أو ما يكون محالاً له ، أو ما لا يكون محالاً فيه ولا محالاً له ، والقسم الأولان باطلان وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم ، والقسم الثالث حق وهو المادة ، وذلك لأننا لا نعنى بالمادة سوى ما يكون محالاً للإمكان الشئ الذى هو بالقوة كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية التى تكون بالقوة فاتها موضوعة لإمكانها قابلة لشروط استعدادها ، وأما القسم الرابع وهو مثل أن يقال إمكان الشئ عبارة عن قدرة القادر على إيجادها ، وهو أيضاً محال لأن قدرة القادر بهذا الإمكان ، فانه يقال إن لم يكن الشئ ممكناً فى نفسه لا يكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشئ غير قدرة القادر عليه ضرورة ، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لا محالة ، ويجب أن يكون محققاً عندك أيها الطالب للحق أن مراد أرسطو من الإمكان فى هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشئ مثل المزاج الإنسانى وتوابعه التى تحدث فى مادته ، أعنى النطفة ، وأما الإمكان المطلق الذى هو بحسب الماهية ، وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم فى الجملة سواء حصل استعدادها التام أو لم يحصل فليس بمراد له فى هذا المقام ؛ لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجودياً ، وإلا لكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضاً ، إذ الإمكان لا يكون واجباً لذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون للإمكان إمكان آخر ، وكذا الكلام فى الإمكان الثانى والثالث ذاهباً إلى غير النهاية ، وهو محال ، فاذن يجب أن يكون مراده بالإمكان هنا هو الإمكان الثانى ، وهو الاستعداد التام الذى هو عبارة عن حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، كاستعداد النطفة بمزاجها وتوابعها للصورة الإنسانية ، وقد فات هذا الشرح عن المفسرين لكلام أرسطو ، وتبعهم فى ذلك المتأخرون حتى حملوا كلامه على الإمكان الأول وهو فاسد وعليه شكوك لا يمكن التقصى عنها ، فاعرف قدر ما نهناك عليها

واحفظه ، وتأمل فيه تسلم من الشكوك التي تورد على العلم الأول في هذا الأصل العظيم الذي يبنى عليه كثير من أمهات المسائل .

* * *

« المقدمة الخامسة والعشرون : أن مبادئ الجوهر المركب الشخصي المادة والصورة ، ولا بدّ من فاعل ، أعني : محركاً حركاً الموضوع ، حتى هيسأه لقبول الصورة ، وهو المحرك القريب المهيء لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك ، وقد بين في كل ذلك ما يلزم تبينه ، ونص كلام أرسطو على أن المادة لا تحرك ذاتها ، وهذه هي المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الأوّل ، والله أعلم . »

(الشرح) : كل ما هو قابل لشيء ومادة له فانه لا يمكن أن يكون هو الفاعل لذلك الشيء .

بيانه أن نسبة الشيء إلى الفاعل بالوجوب ، لما بينا في المقدمات الماضية أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة ، ونسبته إلى القابل إنما هي بالإمكان لا بالوجوب ، وخصوصاً في الصور والأعراض العنصرية ، وذلك لأنه ليس القابل إلا كونه منتهياً لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإننا إذا علمنا أن الشيء قابل لشيء آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجوده المقبول حاصل له لا محالة . بل يكون لنا أن نحكم بإمكان وجوده فحسب ، أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن معلوله موجود ، فقد ثبت أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ؛ فكل مادة لصورة ، أو موضوع لمرض فان المحرك لها إلى قبول تلك الصورة أو المرض بالفعل شيء وراء تلك المادة وذلك الموضوع .

فهذا شرح الخمس والعشرين مقدمة التي صادر عليها صاحب الكتاب لتتميم
الفرض الذي وضعها لأجله والله الهادي بفضلته من يشاء . وفي آخر الأصل للنقول
عنه ما نصه :

وقد نقلته من نسخة نقلت من خط المصنف وقول عليها ، وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين ، والحمد لله رب العالمين ، وذلك يوم الأربعاء
السابع والعشرين من شهر شعبان المكرم سنة سبع وسبعين وثمانمائة أحسن الله
تقضيها في خير وسلامة ثم الكتاب المبارك إن شاء الله تعالى ا هـ .

وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سبحانه
في ٢٨ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٩ هـ
في مطبعة السعادة بجوار محافظة
مصر والحمد لله أولاً وآخراً

تصويب :

في ٦٤ - ١٧ : فلأنه . صوابه : فإنه .
وفي ٦٩ - ١ : أنه يمكن . صوابه : أنه (لا) يمكن .

فهرس مباحث الكتاب

صفحة

- ٣ مقدمة الكتاب للكوثرى — شخصيات إسرائيلية لهم أحداث في تاريخ الإسلام
- ٥ عبد الله بن سبأ وفنته في عهد عثمان وعلى — تفرع نخلة الغلاة والعبيدين عنه
- ٧ أبو عيسى الإسفهانى ومرماه في نخلة في الياسه لطائفة من اليهود
- ٨ ابن كمونه البغدادي للحد المشهور — وكتابه تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث
- ٩ ابن ملكا والخلاف في سبب إظهاره الإسلام — خطورة قوله في علم الله وإرادته
- موسى بن ميمون — سعيه في انتحال اليهود من عقيدة النشيه — شرحه
- للدننا — ورياسته لطائفة من اليهود — بسط القول في التوراة والتلود
- ١٢ دلالة الحائرين تأليف ابن ميمون — ومقدماتها الخمس والعشرون — وأهميتها
- ١٧ في باب التنزيه
- شرح الفيلسوف الباربع الرئيس محمد بن أبي بكر التبريزى لهذه المقدمات —
- ٢٢ وأهمية هذا الشرح
- مفتتح الشرح ومطلع المقدمات المذكورة — بطلان ادعاء القدم الزمانى
- ٢٥ في الكون
- المقدمة الأولى — استحالة وجود عظم حسي لانهية له — برهان التطبيق والموازاة
- ٣٠ البرهان السلس — والشكوك الموردة على كل منها — والثبتون لمقادير لانهية
- لها — وبطلان مذاهمهم .
- ٤٤ المقدمة الثانية — استحالة وجود أجسام لانهية لها معا — (الثالثة) استحالة
- وجود علل ومعلولات لانهية لها .
- ٤٨ (الرابعة) لحوق التميز بأربع من المقولات. الجوهر والكم والكيف والأين
- ٥٣ (الخامسة) كل حركة تغير وخروج من القوة إلى الفعل — أنواع الحركات
- ٥٤ (السادسة) ما بالذات وما بالعرض وما بالقسر وما بالجزء من الحركات، وأحكامها
- ٥٦ (السابعة) انقسام كل متغير — وانقسام كل متحرك — وعدم حركة ما لا ينقسم

صفحة

- (الثامنة) كل ما يتحرك بالعرض يمكن ضرورة — (التاسعة) تحريك الجسم ٦٠
 لشيء يكون بحركة ذلك الجسم
- (العاشرة) كل ما يقال إنه في جسم إما قوامه بالجسم كالعرض وإما قوام ٦١
 الجسم به كالصور الطبيعية
- (الحادية عشرة) ما قوامه بالجسم قد ينقسم بانقسام الجسم فيكون منقسما ٦٤
 بالعرض كالألوان ، وبعض القومات للجسم لا تنقسم بوجه كالعقل والنفس
- (١٢) تنهى كل قوة توجد شائعة في جسم — القوى الجسمية لا تقوى على ٦٦
 أفعال غير متناهية — القوى ليست ذات كمية في حد ذاتها فلا يحمل عليها
 التناهي أو اللاتناهي عدولا إلا باعتبار تعلقها بما يكون ذا كمية — تنهى
 القوى الجسمية بحسب الشدة والعدة والمدة .
- (١٣) عدم إمكان كون شيء من أنواع التغير متصلا سوى حركة النقلة وخاصة ٦٩
 الدورية منها — استحفاظ الزمان بالحركة الوضعية وهى الحركة الدورية
- (١٤) حركة النقلة أقدم الحركات — (١٥) كون الزمان عرضا تابعا للحركة ٧١
 وملازمته لها — وجوه الخلاف في الزمان — والمقارنة بين أدلة كل فريق
- (١٦) كل ما ليس بجسم لا يعمل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة في جسم — تعدد ٧٧
 الماهيات النوعية بتعدد الأشخاص التي تحتها .
- (١٧) كل متحرك فله محرك غيره — وتقسيم المتحرك وتفصيل الأقسام في ذلك . ٧٩
- (١٨) كل ما خرج من القوة إلى الفعل فمخرجه غيره — وفي هذه المقدمة ٨٢
 أسرار أوضحها الشارح .
- (١٩) كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود لذاته — (٢٠) لا يكون ٨٥
 لواجب الوجود لذاته سبب لوجوده .
- (٢١) كل مركب من معينين فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده فلا يكون ٨٧
 واجب الوجود لذاته .
- (٢٢) كل جسم فهو مركب من معينين ضرورة وتلحقه أعراض ضرورة — ٨٨

